فی ذات الجسم بل فی الصفات الخارجة القائمة بماهیته فلم قلتم ان الترکب الواقع فی
الصفات الخارجة عن الماهیة یوجب کون الذات فی نفسها ممکنة الوجود وکیف لا
تقول ذلک وواجب الوجود لذاته عالم بجمیع الماهیات النوعیة ولا معنی للعلم
عندهم الا حصول صورة المعلوم فی ذات العالم فلزمهم القول بحصول
الصور الکثیرة فی ذات واجب الوجود وذلک یبطل هذا الکلام قال الشیخ
وان کل ما فی الوجود للغیر فوجوده غیر واجب بذاته قال المفسر لما بین فی
الفصل الاول ان الجسم ممکن لذاته کان لقائل ان یقول لم لا یجوز ان یقال
الجسم ممکن لذاته لکنه واجب الوجود بسبب وجوب وجود جزئیه وهی المادة
والصورة فالشیخ ابطل هذا بان قال قد دللنا علی ان المادة لا تخلو عن الصورة
وظاهر ان الصورة لا تخلو عن المادة فکان کل واحد منهما متعلق الوجود بالآخر
فلو کان کل واحد منهما واجبا لذاته لزم القول بوجود شیئین کل واحد منهما
واجب لذاته ویکون کل واحد منهما مکافیا فی وجوده للآخر ای یکون کل
واحد منهما متعلق الوجود بالآخر لکنا بینا فی خواص الواجب والممکن ان ذلک
محال ولقائل ان یقول هذا الکلام انما یتم لو ثبت فالدلیل ان المادة لا
یجوز ان یکون علة للصورة وان الصورة لا یجوز ان یکون علة للمادة الا ان
بتقدیر ان یکون احدهما علة للاخری لم یتم هذا الکلام واعلم انه فی سایر کتبه
ذکر وجوها فی هذا الباب الا ان القول بترکیب الجسم عن الهیولی والصورة
لما کان باطلا کان الشروع فی هذه التفاصیل عبثا قال الشیخ فکل جسم وکل مادة
جسم وکل صورة جسم فوجوده غیر واجب بذاته فهو ممکن بذاته قال المفسر
لما بین فی الفصل الاول ان کل جسم ممکن لذاته وبین فی الفصل الثانی ان کل ما کان مادة

للجسم وكل ما كان صورة له فهو ممكن لا جرم صح ما السبحه فثبت بمجموع هذه الكلمات
ان العالم الجسماني ممكن لذاته بحسب مجموعه وبحسب جملة اجزاء مجموعه قال الشيخ
فيحتاج تغيره قال المفسر هذا هو المقدمة الثالثة من مقدمات الدليل المذكور
على اثبات واجب الوجود وذلك لانا قد دللنا خواص الممكن والواجب
ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح فلما ثبت ان العالم ممكن
وثبت ان كل ممكن فله مؤثر انتج ان هذا العالم الجسماني له موجد ومؤثر
قال الشيخ وينتهي كما قلنا الى مبدأ اول ليس بجسم ولا في جسم قال المفسر
ها هنا مطلوبان الاول انتهاء العلل والمعلولات الى مبدأ واجب لذاته وهو
مبني على بطلان التسلسل والدور وقد تقدم تقريره والثاني ان ذلك المبدأ يجب
ان لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو ايضا ظاهر لانا حكمنا على كل جسم وجسماني
بانه ممكن لذاته ثم قلنا وكل ممكن لذاته فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر يجب
ان يكون مغايرا للاثر والمغاير لكل الاجسام والجسمانيات وجب ان
لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو المطلوب المسألة الثانية في توحد واجب الوجود
قال الشيخ ولا يجوز ان يكون معنى واجب الوجود مقولا على كثيرين فانها اما
ان يصير اغيارا بالفصول او بغير الفصول فان صارت اغيارا بالفصول
لم يخل اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود يكون واجب الوجود بذاتها من غير
تلك الفصول اولا يكون فان صارت واجبة الوجود بالفصول فالفصول
داخلة في ماهية المعنى الجنسي وقد بينا استحالة هذا وان لم يكن داخلة في تلك الماهية
فيكون وجوب الوجود وجوب وجود لنفسه من غير هذه الفصول قال المفسر
لو كان واجب الوجود مقولا على كثيرين لكان اما ان يكون مقولا عليها قول الجنس على

انواعه او قول النوع على اشخاصه وبيان هذا الحصر ان الاشيا التي يكون
واجب الوجود مقولا عليها اما ان يخالف بعضها بعضا بالماهيه او ليس كذلك بل
لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد فالاول هو قول الجنس على انواعه والثاني
هو قول النوع على اشخاصه ولقايل ان يقول هذا الكلام ضعيف لان شرط كون
المعنى المشترك فيه جنسا لماتحته او نوعا لماتحته ان يكون امرا ثابتا ولا يكون
عباره عن مجرد السلب فلم قلتم ان وجوب الوجود معنى ثبوتي ولم لا يجوز ان يكون
معنى سلبيا والذي يدل على صحه قولنا وجوه الاول ان وجوب الوجود لو كان
مفهوما ثبوتيا لكان اما ان يكون تمام الماهيه او جزء الماهيه او خارجا عنها
والكل باطل فوجب ان لا يكون مفهوما ثبوتيا انما قلنا انه لا يجوز ان يكون
نفس الماهيه وذلك لانا نعقل معنى كونه واجب الوجود لذاته ولا نعقل حقيقته المخصوصه
وذلك يدل على التغاير وايضا وجوب الوجود كيفيه للنسبه الحاصله بين الوجود
وبين الماهيه الحاصله للوجود والدليل عليه اتفاق المنطقيين على ان الوجوب والامكان
والامتناع جهات اي هي كيفيات لارتباط المحمول بالموضوع واذا كان الامر كذلك
امتنع ان يقال الوجود نفس الذات واما انه يمتنع ان يكون جزءا من اجزاء الذات
فلان على هذا التقدير يكون الواجب لذاته مركبا وذلك محال واما انه يمتنع ان يكون
خارجا عن الماهيه فلان الخارج عن الماهيه اللاحق لها يكون ممكنا لذاته
واجبا بوجوب غيره فيقبل هذا الوجوب وجوب اخر هذا خلف الثاني
ان الوجوب محمول على العدم بدليل انه ايما صدق قولنا ممتنع ان يكون فانه
يصدق فيه واجب ان لا يكون فيكون الوجوب محمولا على اللاكون والمحمول
على العدم عدم الثالث لو كان الوجوب امرا موجودا لكان ذلك الموجود

مساويا لسائر الموجودات في الموجودية ومخالفا لها في الماهية فيكون
وجوبه زائدا على ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده يكون بالوجوب فيلزم
ان يكون للوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وانه محال الرابع لو كان
الوجوب امرا ثابتا لكان قدرا مشتركا بين الوجوب بالذات وبين الوجوب
بالغير فامتياز الوجوب بالذات عن الوجوب بالغير ان كان بقيد ثبوتي كان
الوجوب بالذات مركبا وكل مركب ممكن فالوجوب بالذات ممكن بالذات
هذا خلف وان كان بقيد عدمي لزم ان يكون العدم جزءا من الموجود لانا فرضنا
ان الوجوب بالذات امر موجود وفرضنا ان امتيازه عن الوجوب بالغير
بقيد عدمي ولا شك ان ما به تمتاز الماهية في نفسها عن غيرها يكون واحدا في
قوامها فيلزم ان يكون العدم جزءا من الوجود وهذا محال فثبت بهذه
الوجوه ان المفهوم من قولنا واجب الوجود يمتنع ان يكون امرا ثابتا بل هو
مفهوم سلبي وعلى هذا التقدير يكون قوله على ما تحته لا على سبيل قول الجنس
على الانواع ولا على سبيل قول النوع على الاشخاص ولنا في هذا الموضع
اشكالات كثيرة ذكرناها في سائر الكتب لا سيما في كتاب الاربعين
في اصول الدين ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله لو كان واجب الوجود
مقولا على ما تحته لكان تلك الاشياء اما ان تصير اغيارا بسبب الفصول او بغير
الفصول فالمراد ان امتياز كل واحد من تلك الاشياء عن الآخر اما ان
يكون بالفصل او لا بالفصل وهذا التقسيم صحيح الا ان في آخر الكلام يظهر
ان المراد من قول القائل انه يمتاز كل واحد منها عن الآخر لا بالفصل هو ان
يكون واجب الوجود مقولا على تلك الاشياء قول النوع على ما تحته من الاشخاص

وعلى هذا التقدير فالتقسيم غير صحيح لاحتمال ان يكون كل واحد من تلك
الاشياء الواجبة لذاتها يكون فردا في ماهيته ويكون امتيازه عن الآخر بتمام
الماهية ويكون اشتراكهما في الوجوب اشتراكاً في مفهوم سلبي والدليل على صحة
ما ذكرنا انه لو كان امتياز كل شيء عن غيره بفصل لزم التسلسل بل لا بد وان
ينتهي الى امور يكون امتيازها عن غيرها بانفسها وحقايقها ومما دل على ما
ذكرنا ايضاً انه لا شك في وجود ماهيات بسيطة وكل بسيطين يفرضان
فلا بد وان يشتركا في سلب ما عداهما عنهما ثم ان ذينك البسيطين
يكونان بعد اشتراكهما في ذلك السلب فانه يتميز كل واحد منهما عن الثاني
وذلك الامتياز لا يكون بالفصل والا لزم كون البسيط مركبا هذا خلف اما
قوله فان صارت اعيان ابالفصول لم يخل اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود
واجبة الوجود بالفصول فالفصول داخلة في ماهية المعنى الجنسي وقد بينا استحالة
هذا فاعلم اني اظن ان هذا الكلام ليس من كلام الشيخ وذلك لانه بين في اكثر كتبه
انه لا يلزم من كون الفصل مقوما لطبيعة الجنس المخصوص كونه داخلا في ماهية ذلك
الجنس بل يكون مقوما لها بمعنى انه يكون سببا لوجودها وعلى هذا التقدير
فالكلام المذكور ههنا باطل بل الغالب على الظن انه قال فان صارت
واجبة الوجود بالفصول فيكون وجود واجب الوجود لذاته متعلقا بغيره
فيكون الواجب لذاته واجبا بغيره وذلك محال وهذا الكلام هو الذي ذكره
في ابطال هذا القسم في اكثر كتبه واما قوله وان لم يكن داخلة في تلك الماهية
فيكون وجوب الوجود وجوب وجود لنفسه من غير هذه الفصول فهو ايضا
ضعيف لانه لا يلزم من كون الفصل خارجا عن ماهية الجنس ان لا يكون مقوما للحصة المخصوصة

هذا تمام عبارة الفصول او لا يكون فان صارت واجبة الوجود ص

تم ان

ثم انه ذكر بعد ذلك كلاماً آخر فقال ولو لم يكن فصول لم يحل اما ان يكون
وجوب الوجود حاصلا او لا يكون فان كان حاصلا وكثر اكثر بها بهذه
الفصول ليس بهذه هذا خلف وان كانت واحدة ثم انقسمت بهذه الفصول
فيكون هذه الفصول عوارض يعرض لها فيكون انقسامها بالعوارض لا بالفصول
وكان بالفصول هذا خلف وهذا اشبه ان لا يكون من كلام الشيخ
فانه شديد الخبط عظيم الاضطراب ولعل السبب في وقوع امثال هذه الكلمات
في الكتب ان كثيرا من الناس يطالعون هذه الكتب ولا يفهمون الكلام
فهما صحيحا مطابقا بل يتخيلون اشياء فاسدة ويظنون انها هي الوجوه الصحيحة فيثبتون
تلك الكلمات المشوشة على حواشي الكتب ثم ان الناسخ الجاهل يظن بها انها من
متن الكتاب فيدخلها في الكتاب فلهذا السبب تشوش هذه الكتب
وانا قد رأيت هذا في تصانيفي فان كثيرا من الناس كتب على حواشيها زوائد
فاسدة ثم ان قوما ظنوا انها من الاصل فادخلوها في المتن ثم ربما جاءني بعضهم
بتلك النسخ فاراها مملوة من الحشو والزوائد الفاسدة فمثل هذا لا يبعد ايضا
في كتب الشيخ وبالجملة فليرجع في تفسير هذا الفصل الى غيري واما قوله واما ان
كانت كثرتها بالعوارض لا بالفصول فقد قلنا ان كل واحد مما هذا سبيله
فهو هو بعينه لعلة فكل واجب الوجود بذاته فهو هو لعلة وقد قلنا لا شيء من واجب
الوجود بذاته وجوده لعلة فاعلم ان المراد منه ان كونه واجب الوجود ان اقتضى
تلك الهوية المعينة فكل واجب الوجود فليس الا ذلك المعين وان لم يقتض تلك
الهوية المعينة فحينئذ لم يصر ذلك المعين الا بسبب منفصل فواجب الوجود لذاته
واجب الوجود بغيره وذلك محال واعلم انه ذكر في اول الدليل ان واجب الوجود

٥٢

لو كان مقولا على كثيرين لكان تعاير تلك الاشياء اما بالفصول ولا بالعوارض ثم
ابطل كلا القسمين فحينئذ ثبت له ان واجب الوجود غير مقول على كثيرين فلهذا
السبب ختم هذا الكلام بقوله فواجب الوجود غير مقول على كثيرين ثم قال وكونه
واجب الوجود وكونه هذا لذاته والمراد ان كونه واجب الوجود يقتضي لذاته ان
يكون هذا وعلى هذا التقدير فلا واجب وجود الا هذا المسئلة الثالثة
في بيان ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته قال الشيخ
فان واجب الوجود بذاته هو واجب الوجود من جميع جهاته قال المفسر اعلم
ان المراد من قولنا واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته انه يمتنع
التغير في صفة من صفات واجب الوجود والدليل المشهور في هذه المسئلة ان
يقال كل صفة تفرض فاما ان ذات واجب الوجود كافيا في ثبوت تلك الصفة
او في العدم تلك الصفة او لا في ثبوتها ولا في عدمها فان كان الحق هو الاول
او الثاني لزم دوام ثبوت تلك الصفة او دوام سلبها بدوام الذات
الواجبة وان كان الثالث فهو باطل لان الذات الواجبة موقوفة التحقق على
ثبوت تلك الصفة او عدمها وثبوت تلك الصفة او عدمها موقوف على
حصول السبب الموجد لتلك الصفة او حصول السبب المقتضي لذلك العدم
والموقوف على الموقوف على الشي موقوف على الشي فيلزم ان يكون وجود واجب
الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف فهذا هو البرهان المشهور على
ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته اذا عرفت هذا
فنقول حاصل الحرف في هذا الدليل ان القول بجواز التغير على صفة من صفات
واجب الوجود يقتضي ان يكون ذات واجب الوجود متعلقا بغيره فلما بين

في دليل التوحيد انه يمتنع ان يكون ذات واجب الوجود متعلقاً بالغير بوجه من
الوجوه لاجرم رتب عليه قوله فاذن واجب الوجود بذاته واجب الوجود
من جميع جهاته لان قوله فاذن انما يحسن في ترتيب النتيجة فاما في ترتيب كلام
على كلام اجنبي عنه فذلك غير جائز المسئلة الرابعة في شرح الصفات
السلبية لواجب الوجود قال الشيخ ولانه لا ينقسم بوجه من الوجوه فلا جزء له
ولا جنس له واذ لا جنس له فلا فصل له قال المفسر الجنس كالجزء المشترك والفصل
كالجزء المميز وكل واحد منهما جزء فما لا جزء له يمتنع ان يكون له جنس وفصل ثم ها هنا
دقيقة وهي ان قوله واذ لا جنس له فلا فصل له مشعر بان عدم الجنس علة لعدم
الفصل والامر كما قال وذلك لان الشيء ان لم يشارك غيره في امر داخل في
ماهيته كان امتيازه عن ذلك الغير بتمام الماهية لا بالفصل اما اذا كان
مشاركاً لغيره في امر داخل في الماهية ثم امتاز عنه وجب ان يكون امتيازه عنه
بجزء آخر فعلم ان الحاجة الى وجود الفصل معللة بوجود الجنس قال الشيخ ولان ماهيته
انيته اعني الوجود لا ماهية يعرض لها الوجود فلا جنس له اذ لا مقول عليه وعلى غيره
في جواب ما هو شيء قال المفسر لقائل ان يقول لا شك ان واجب الوجود
يصدق عليه انه موجود لا في موضوع ثم انكم ذكرتم ان الموجود لا في موضوع هو
الجوهر جنس فيلزمكم ان واجب الوجود داخل تحت الجنس واجاب عنه بانا قد ذكرنا
ان الجوهر هو ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا انما
يصدق على الشيء الذي يكون ماهيته غير انيته وقد ثبت ان واجب الوجود ماهيته
عين انيته فزال هذا السؤال وللقائل ان يقول الكلام على هذا الحد قد تقدم والذي
نقوله الان انه لا يجوز ان يكون حقيقة واجب الوجود غير وجوده ويدل عليه وجوه الاول

اما بيانا ان مفهوم الوجود مفهوم واحد فهذا المفهوم من حيث انه هو مع قطع النظر
عن كل ما سواه اما ان يقتضي ان يكون عارضا لماهية او يقتضي ان يكون غير عارض لشيء من
الماهيات او لا يقتضي واحدا من هذين القسمين فان كان الاول وجب ان يكون
كل وجود عارضا لماهية فوجود واجب الوجود يكون صفة لحقيقته وان كان الثاني
وجب ان لا يكون شيء من الوجودات عارضا لشيء من الماهيات فاما ان لا
يكون هذه الماهيات الممكنة موجودة او كانت موجودة لكن يكون وجودها
نفس حقيقتها وحينئذ لا يكون مفهوم الوجود مفهوما واحدا هذا خلف وان كان الثالث
فحينئذ لا يصير وجود واجب الوجود مجردا عن الماهية الا لسبب منفصل فيكون لا
واجب الوجود لذاته واجب الوجود لغيره هذا خلف الثاني ان وجود واجب الوجود
معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده غير حقيقته الثالث ان كونه مبدا للغير اما ان
يكون لانه وجود او لانه وجود مع سلب والاول باطل والا لكان كل وجود
كذلك والثاني باطل والا لكان السلب جزءا من علة الثبوت هذا خلف
الرابع انهم قالوا افراد الطبيعة الواحدة يجب ان يكون حكمها حكما واحدا ثم
بنوا على هذه المقدمة ابطال القول بكون الخلاء بعدا مجردا فقالوا طبيعة البعد طبيعة
واحدة فان كانت مجردة فليكن كذلك في الكل فالجسم بعد مجرد هذا خلف وان
كانت مادية فليكن كذلك في الكل فالخلاء يمتنع ان يكون بعدا مجردا وايضا قالوا
لما ثبت في الاجسام التي تقبل الفصل ان جسميتها محتاجة الى المادة وجب ان يكون
كل جسمية محتاجة الى المادة اذا عرفت هذا فنقول الوجود من حيث انه وجود حقيقة
واحدة فان افتقرت الى الماهية فليكن كذلك في الكل وان استغنت عن
الماهية فليكن كذلك في الكل المسألة الخامسة في بيان انه لا حد له قال الشيخ

واذ

واذا لا جنس له ولا فصل له فلا حد له قال المفسر انما يلزم من عدم الجنس و
الفصل عدم الحد لو ثبت ان الحد لا يحصل الا عند تركب الجنس والفصل لكن الشيخ
بين في الحكمة المشرقية ان الحد قد يحصل لا بالمركب من الجنس والفصل مثل قولنا
العدالة خلق تركب من اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة والعشرة حقيقة مركبة من الوحدات
الخصوصية فثبت ان الحد تركب لا عن الجنس والفصل واذا كان كذلك فلم يلزم
من عدم الجنس والفصل عدم الحد بل الواجب ان يقال الحد تعريف الماهية بذكر
اجزائها وذلك انما يعقل في الشيء الذي له جزء وواجب الوجود فرد فيمتنع
ان يكون له حد المسألة السادسة في بيان انه لا ضد له قال الشيخ واذا لا
موضوع له فلا ضد له قال المفسر الضدان هما اللذان يتعاقبان على موضوع
واحد ويستحيل اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف اذا ثبت هذا فنقول الشيء
لا يكون له ضد الا اذا كان له موضوع وكل ما كان في موضوع كان محتاجا الى
الموضوع وواجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون محتاجا الى الموضوع فيمتنع
ان يكون له ضد وهذا الكلام صحيح لو ثبت ان كل واحد في محل فانه يكون
محتاجا الى ذلك المحل والخلاف في ذلك مع الحلولية وايضا فقد يقال الضد
ويراد به المنازع المساوي في القوة وذلك في حق واجب الوجود محال لان
واجب الوجود لذاته واحد وما سواه ممكن والواجب لذاته اقوى من الممكن
لذاته المسألة السابعة في بيان انه لا ند له قال الشيخ واذا لا نوع له فلا ند له
قال المفسر الطبيعة النوعية اذا كانت مقولة على اشخاص كثيرة فكل واحد منها
يكون ندا للآخر وهذا انما يعقل اذا حصل في الوجود مثله وواجب الوجود ليس
كذلك المسألة الثامنة في ان واجب الوجود لذاته لا يتغير قال الشيخ

واذ هو واجب الوجود من جميع جهاته فلا تغير له قال المفسر اما البرهان على
امتناع التغير عليه فقد سبق تقريره لكن ها هنا بحث لفظي وهو ان ظاهر اللفظ
يدل على انه جعل كونه واجب الوجود من جميع جهاته علة في امتناع التغير عليه
وهذا انما يصح لو كان المفهوم من قولنا انه واجب الوجود من جميع جهاته امرًا
مغايرًا لقولنا انه يمتنع التغير عليه فاما اذا كان المفهوم من ذلك عين المفهوم من هذا
فكيف يمكن جعل ذلك علة لهذا المسألة التاسعة في بيان انه عالم قال الشيخ
وهو عالم لا انه يجمع الماهيات بل لانه مبدأها وعنه يفيض وجودها وهو معقول
وجود الذات وليس انه معقول وجود الذات عن ان ذاته مجردة عن المواد مبدأها
ولواحقها التي لاجلها يكون الموجود حسيًا لا عقليًا قال المفسر ظاهر هذا الكلام
يدل على انه لا معنى لكونه سبحانه عالمًا بالاشيا الا انه مبدأ لوجودها فان
يكون موصوفًا بكونه عالمًا فلا وقوله لا لانه يجمع الماهيات اشارة الى ما يجري
مجرى الاستدلال وتقريره ان القول العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم في
العالم فلو كان تعالى عالمًا بالماهيات لاجتمعت ماهيات الاشيا في ذاته و
ذلك محال لوجهين الاول ان الماهيات غير متناهية بدليل ان احد انواع
الماهيات الاعداد ولا نهاية لها فلو كان تعالى عالمًا بالكل لحصلت في ذاته كثرة
لا نهاية لها فلو كان تعالى عالمًا بالكل لحصلت في ذاته كثرة لا نهاية لها وذلك
محال الثاني ان واجب الوجود لذاته واحد فتلك الصور تكون ممكنة لذاتها فلو
المؤثر فيها هو ذات واجب الوجود لذاته والقابل لها ايضًا هو تلك الذات
فيلزم كون الذات الواحدة فاعلة وقابلة معًا وانه محال واعلم ان هذا التصريح
بانه تعالى لا يعلم شيئًا وهو خطا عظيم ومقالة منكرة فان هذا المذهب وان كان

منقولا عن قدماء الاوايل الا ان الذي اتفق عليه المحققون منهم انه تعالى عالم
بذاته وعالم بجميع الكليات فكان هذا القول الذي ذكره ههنا رجوعا الى
تلك المقالة المنكرة فاما قولهم يلزم وقوع الكثرة في ذاته فقد اجاب
الشيخ عن هذا السوال في كتاب الاشارات وقال هذه الكثرة غير واقعة في
الذات بل في لوازم الذات ولوازمها وذلك لا يقدح في وحدة الذات
ونحن قررنا هذا الكلام في شرحنا لكتاب الاشارات بان قلنا الوحدة
ابعد الاشياء عن الكثرة ثم انها نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة
وهكذا الى ما لا نهاية له ولو لم يمكن حصول الكثرة في هذه الامور الخارجة قادحا
في وحدة المعروض فكذا ههنا واما قولهم يلزم كون الشي الواحد قابلا وفاعلا
وهو محال فنقول لا نسلم انه محال ومدار كلامكم في بيان امتناع هذا على
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذلك قد ابطلناه في ساير كتبنا
واما قوله وليس انه معقول وجود الذات غير ان ذاته مجردة عن المواد
ولواحقها فاعلم ان هذا الكلام كثير الدوران في كتب الفلاسفة وهو
عجب فان معنى قولنا انه مجرد عن المواد هو انه ذات قائمة بنفسها غنية
عن محل تحل فيها وان عاقلا لا يعقل المفهوم من كون الشي عالما بالاشيا
انه غني عن المحل اترى ان الهيولى لما كانت غنية عن المحل كانت عالمة بجميع
الاشيا اترى ان الحجر والشجر والارض لما كان كل واحد منها جوهرا
قايما بنفسه كان عالما بالاشيا فثبت ان هذا الكلام مختل من كل الوجوه
المسئلة العاشرة في انه تعالى قادر قال الشيخ وهو قادر بالذات لهذا
بعينه لانه مبدأ عالم بوجود الكل عنه وتصور حقيقة الشي اذا لم يحتج في وجود تلك

الحقيقه الى شي غير نفس التصور و يكون العلم نفسه قدره واما اذا كان نفس
التصور غير موجب لم يكن العلم قدره و هناك فلا كثره بل انما يوحد الاشيا عنه
من جهه واحده فاذا كان كذلك فكونه عالما بنظام الكل الحسن المختار
هو كونه تعـ قادرا بلا اثنينيه ولا غيريه قال المفسر لاشك ان القدره
هي الصفه الموثره في حصول الاثر اذا عرفت هذا فنقول زعم الشيخ ان
الموثر في دخول الممكنات في الوجود هو علم الله تعـ اذ لو كان الموثر فيها امرا
اخر لوقعت الكثره و ذلك محال ولقايل ان يقول بتقدير ان يكون الموثر
في دخول الممكنات في الوجود صفه اخرى غير العلم لزم وقوع الكثره في الصفات
لا في الذات وقد دللنا على انه ليس بمحال ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب
اما قوله وهو قادر الذات بهذا العينه فمعناه انه قادر الذات لا على انه عالم
الذات فانه ان ثبت ان الموثر في وجود الممكنات علم الله تعالى كان علمه
تعالى بها عين قدرته عليها واما قوله لانه مبدأ عالم موجود الكل عنه وبتصور
حقيقه الشي اذا لم يحتج في وجود تلك الحقيقه الى غير نفس التصور يكون العلم نفسه
قدره فاعلم ان الكلام في هذا الموضع من وجهين الاول ان هذا الجري مجرى
الاستدلال على ان قدره الله تعـ هي عين علمه و ذلك لانه لا تحتاج في
دخول الممكنات الى شي ازيد من كونه سبحانه عالما بها وجب ان يكون قدرته
عليها عين علمه بها ولقايل ان يقول انكم ادعيتم ان قدرته على الاشيا عين
علمه بالاشيا و دللتم على ذلك بان دخول الاشيا في الوجود يكفي فيه علمه
بها وهذا اعاده للدعوى فاين الدليل فان اثبات الشي بنفسه باطل الثاني
ان قوله انه مبدا عالم بوجود الكل عنه تصريح بان كونه عالما بكون الاشيا غير

شي صح

مجد الما

مبدا لها وقد ذكر قبل هذا بسطرين ان كونه عالما بالاشيا هو عين كونه
مبدا لها ولا ادري كيف اتفق لهذا الرجل في هذا الكتاب الصغير الجمع
بين هذه المناقضات المسئلة الحادية عشرة في بيان ان صفاته تعالى محصورة
في امرين السلوب والاضافات واعلم ان لفظ القران مشعر به قال تعالى
تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام فالجلال اشارة الى السلوب
والاكرام الى الاضافات وانما قدم السلب على الاضافة لانه يكفي في
تلك السلوب ذاته من حيث هو هو واما الاضافات فلا بد في تحققها من
غيره لان الاضافة لا توجد الا عند وجود المضافين وما يكفي فيه ذات الشي
وحده مقدم بالرتبة على ما لا بد في حصوله مع ذات الشي من ذات
غيره فلهذا السبب قدم ذكر الجلال على ذكر الاكرام ولنرجع الى ربط
الكتاب قال الشيخ وهذه الصفات له لاجل اعتبار ذاته ماخوذا مع
اضافة واما ذاته فلا تتكثر كما علمت بالاحوال والصفات ولا يمتنع ان
يكون له كثرة اضافات وكثرة سلوب قال المفسر واجب الوجود لا بد وان
يكون موصوفا بالاضافات لانه مبدا لغيره وكونه مبدا لغيره اضافة
بينه وبين غيره ولقايل ان يقول الاضافة عند الحكما موجودة في الاعيان
وكونه مبدا لغيره وكونه حاصلا مع غيره وكونه متقدما على غيره وكونه باقيا
بعد غيره اضافات فيلزم القول بحدوث هذه الاعراض في ذاته
وذلك يقدح في قولكم انه يمتنع التغير على صفاته ثم نقول وايضا موصوف بالسلوب
وذلك لان كل حقيقة فانه يجب سلب كل ما عداها عنها فثبت انه سبحانه
موصوف بالاضافات والسلوب واما انه موصوف بساير الصفات فقد

زعموا انهم اقاموا الدلالة على نفيها واذا ظهرت هذه المقدمات فحينئذ ثبت
ان صفات الله تعالى محصورة في الاضافات والسلوب المسئلة السابعة عشر
في القانون الكلي في اسمائه تعالى قال الشيخ والحاصل انه بحسب كل اضافة اسم
محصل وبحسب كل سلب اسم محصل قال المفسر اعلم ان الاسم الذي يطلق على
الشي اما ان يكون المفهوم منه ذات ذلك الشي او جزء من اجزاء تلك الذات
او صفة خارجة عن تلك الذات لاحقة لها اما القسم الاول فقد قيل انه ممتنع الثبوت
في حق واجب الوجود لان حقيقته المخصوصة غير معلومة للخلق وما لا يمكن ان يكون معلوما
لا يمكن وضع الاسم له ولقائل ان يقول انا نعلم من انفسنا انا لا نعلم تلك الحقيقة
المخصوصة من حيث هي هي فاما ان احدا من خلقه لا يعلم تلك الحقيقة المخصوصة
فكيف ذلك فلعله سبحانه شرف بعض عبيده بذلك ونقول هب ان احدا من الخلق
لا يعلمها لكن لم يقم الدليل على انه يمتنع حصول العلم بها فبتقدير ان يكون ذلك
ممكنا لم يمتنع حصوله لان كل ما كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال وبتقدير
وقوع هذا الممكن لا يبعد ان يكون له اسم مخصوص ويكون ذلك الاسم هو
الاسم الاعظم اما القسم الثاني وهو الاسم الدال على جزء من اجزاء الماهية فهذا
في حق واجب الوجود محال لانه ثبت انه سبحانه منزه عن جميع جهات التركيب
واما القسم الثالث وهو الاسم الدال على الصفة فتلك الصفة اما ان يكون
صفة حقيقية او صفة حقيقية مع اضافة او صفة حقيقية مع سلب او صفة
حقيقية مع اضافة ومع سلب ولما كان مذهب الفلاسفة انه يمتنع كونه تعالى
موصوفا بهذا النوع من الصفة كان كل هذه الاقسام ممتنع الثبوت في حقه سبحانه وتعالى
على قولهم فبقي ان يكون الاسم الدال عليه سبحانه اما ان يدل على سلب او على اضافة

او على ما تركب منهما فلهذا قال والحاصل انه يجب كل اضافة اسم يحصل ويجب
كل سلب اسم يحصل وترك ذكر القسم الثالث وهو ما تركب من
الاضافة والسلب تعويلا على فهم المتعلم ومثال الاسم الدال على ما تركب من
الاضافة والسلب قولنا انه سبحانه وتعالى اول فان معناه انه سابق على كل
ما سواه وان غيره غير سابق عليه البتة المسئلة الثالثة عشر في تفصيل القول
في كل واحد من اسمائه اعلم انه ذكر من صفاته سبحانه وتعالى في هذا الموضع خمسة
انواع فالاول كونه قادرا قال الشيخ اذا قيل له قادر فهو ملك الذات
ماخوذة باضافة صحة وجود الكل عنه الصحة التي بالامكان العام لا بالامكان
الخاص فكل ما يكون عنه يكون بلزوم عنه لان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
من جميع جهاته قال المفسر اعلم ان كونه قادرا معناه كونه تعالى مصدرا للاشياء
ومؤثرا فيها ظاهر ان هذه المصدرية والمبدائية مفهوم اضافي ثم انه ادرج
ههنا مسئلة عظيمة وهي انه زعم انه يمكن وجود الكل عنه لكن بالامكان العام لا
بالامكان الخاص والمراد منه ان المؤثر في الشي اما ان يؤثر فيه مع وجوب ان
يؤثر واما ان يؤثر فيه لا مع وجوب ان يؤثر بل مع جواز ان يؤثر والقسم الاول
فهو الموجب بالذات والقسم الثاني هو الفاعل المختار اما الموجب بالذات فكالنار
الموجبة للتسخين والماء الموجب للتبريد واما الفاعل المختار فمثل كون الواحد منا فاعلا
لافعاله الاختيارية اذا عرفت هذا فالجمهور ارباب الملل والاديان اتفقوا
على انه تعالى فاعل مختار والفلاسفة اتفقوا على انه موجب بالذات وهم وان
كانوا لا يصرحون بهذه اللفظة الا ان حقيقة مذهبهم ذلك والشيخ صرح به في هذا
الموضع فانه قال صحة وجود الاشياء عنه سبحانه ليس بالامكان الخاص بل

بالامكان العام وذلك لان الامكان الخاص هو انه يؤثر مع جواز انه لا يؤثر وصح
بانها بان ذلك باطل واما الامكان العام فانه يندرج تحته الواجب فاذا عرفت
فاعلم انه احتج على قوله بانه سبحانه واجب الوجود من جميع جهاته وجب ان
يكون تاثيره فيما يؤثر فيه على سبيل الوجوب لا على سبيل الامكان الخاص واعلم ان
هذا الكلام هو الذي يعولون عليه في اثبات كونه تعالى موجبا بالذات وفي ان
العالم قديم اما حكاية كلامهم في تقرير المقام الاول فهي انهم قالوا كل ما لا بد منه في
كونه تعالى مؤثرا في وجود العالم اما ان يقال انه كان حاصلا او ما كان حاصلا
فان قلنا انه كان حاصلا بالفعل واجب الوقوع اذ لو لم يكن واجب الوقوع
لكان اما ممتنع الوقوع او جائز الوقوع وباطل ان يكون ممتنع الوقوع والا لما
اثر فيه وباطل ان يكون جائز الوقوع لان الجائز لا بد له من مرجح فبعد حصول تلك
الامور لا بد من امر اخر حتى يصير مؤثرا في حصول الاثر فيكون هذا الامر احد الامور
التي لا بد منه في حصول المؤثرية فيلزم ان يقال انه بعد حصول كل ما لا بد منه في حصول
الاثر لا بد من شي اخر وذلك متناقض فثبت انه عند حصول ما لا بد منه في المؤثرية
يكون الاثر واجب الحصول واما اذا لم يحصل كل ما لا بد منه اما لانه لم يحصل شي
منها او لانه حصل البعض دون البعض فعلى هذا التقدير يكون صدور الاثر ممتنعا
اذ لو كان مع فرض فقدان ذلك القيد الزايد كان الاثر جائز الوقوع فحينئذ لا يكون
وجود ذلك الاثر موقوفا على ذلك القيد وذلك يقدح في قولنا ان ذلك
القيد احد الامور المعتبرة في تلك المؤثرية فثبت انه عند حصول كل ما لا بد منه
في المؤثرية يكون الاثر واجب الوقوع وعند فقدان واحد منها يكون ذلك
الاثر ممتنع الوقوع فثبت ان القول بان المؤثر يؤثر على سبيل الامكان الخاص

كلام

كلام باطل وان الحاجة يؤثر على سبيل الامكان العام اي على سبيل الوجوب
واما حكاية كلامهم في تقرير المقام الثاني وهو قدم العالم فهو انهم قالوا كل ما لابد
منه في كونه تعالى موجدًا كان حاصلا في الازل ومتى كان كذلك وجب
ان يقال انه كان موجدًا في الازل اما بيان الصغرى فهو ان تلك الامور لو لم
تكن ازلية لكانت حادثة فيعود الكلام في الامور المعتبرة في احداث تلك
الامور ويلزم التسلسل اما بيان الكبرى وهو انه لما كان تلك الامور
ازلية وجب ان يكون موجدًا في الازل فهو ما بينا ان كل الامور المعتبرة
في الموجدية متى كان حاصلا كان القول بوجوب الموجدية لازمًا فهذا
هو العمدة الكبرى للفلاسفة واعلم ان القول بكونه موجبًا بالذات باطل
ويدل عليه وجوه الاول ان حركات الافلاك لها بداية ومتى كان الامر
كذلك كان محركها فاعلا بالاختيار بيان الصغرى ان الحركة عبارة عن
الانتقال من حالة الى حالة اخرى فيكون مسبوقة بالغير والازل ينافي المسبوقية
بالغير فيكون الجمع بينهما محالا فثبت ان الحركات لها اول وبيان الكبرى ان
الحركات لما حصل لها اول وجب ان يكون محركها فاعلا مختارا اذ لو كان
موجبًا بالذات فذلك الموجب كان موجودًا قبل ابتداء حصول الحركات
فكان يلزم حصول تلك الحركة قبل حصولها وذلك محال وهذا برهان
شريف الثاني ان الاجسام متساوية في الجسمية ومتباينة بالصفات
اعني بالاشكال والاحياز والكيفيات فلو كان اله العالم موجبا بالذات
لكانت نسبته الى جميع الاجسام على السوية فكان اختصاص بعض الاجسام
بصفة واختصاص جسم اخر بضد تلك الصفة رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر من

غير مرجح وهو محال لا يقال اختلاف هذه الاجسام في هذه الصفات معلل باختلافها
في القوى والطبائع لانا نقول الكلام المذكور في اختلاف الصفات عائد
في اختلاف القوى والطبائع فيلزم تعليلها بقوى وطبائع اخرى ويلزم التسلسل
وهو محال الثالث وهو ان تشريح بدن الانسان دال على ان خالق هذا البدن
في غاية الرحمة والاحسان والحكمة وانه فاعل مختار فانه لو كان موجبا بالذات
لكان نسبة تاثيره الى المادة التي تتولد منها القلب كنسبة تاثيره الى المادة
التي تتولد منها ساير الاعضاء وحينئذ وجب ان لا تحصل هذه الحكم المختلفة
والمنافع المتباينة واذا ثبت هذا وجب ان يقال انه فاعل مختار ووجب
ان يكون عالما بالاشياء لان الفاعل المختار هو الذي يقصد الى ايجاد الشي
والقاصد الى ايجاد الاشياء لا بد ان يكون متصورا للماهيات لان من
لا يكون متصورا للماهيات استحال منه القصد الى تكوينها واذا صح عنده
تصور الماهيات وجب ان يحضر عنده التصديق بها تصديقا مطابقا
لان تلك الماهيات اما ان يكون من حيث هي هي واجبة الانتساب الى
الاخرى بالثبوت او بالامتناع او بالجواز فان كانت واجبة الانتساب
الى الاخرى بالثبوت فتلك الماهية لما هي هي موجبة لذلك الانتساب
اما بواسطة او لا بواسطة وعلى التقديرين فالعالم بتلك الماهية عالم بما توجب ذلك
الانتساب والعالم بالموجب عالم بالاثر فالعلم بتلك الماهية يوجب العلم
بذلك التصديق ايجابا كان او سلبا واما ان كان انتساب بعض تلك الماهيات
الى غيرها بالجواز كان ذلك الجواز ايضا من لوازم تلك الماهيات وحينئذ
يعود الكلام المذكور من ان العالم بتلك الماهيات عالم بذلك الجواز فثبت انه

فاعل

فاعل مختار وثبت ان الفاعل المختار عالم بالتصورات وثبت ان العالم
بالتصورات عالم بالتصديقات فهو سبحانه عالم بالكل وهذه المباحث
شريفة جاذبة للعقول الى معرفة جلال المبدا الاول ولقد كتبت الى بعض اكابر
الملوك كتابا فقلت الاحتياط في الاعتراف بالفاعل المختار وتسليم التكليف
وذلك لان هذا العالم ان لم يكن له موثرا وان كان له موثرا الا ان ذلك
الموثر موجب او ان كان ذلك الموثر فاعلا مختارا لكنه لم يكلف عباده
بشي اصلا فالنجاة حاصلة للكل اما لو كان للعالم موثر قادر مكلف فمن انكر ذلك
فقد استوجب العقاب العظيم فثبت ان هذا المذهب اقرب الى الاحتياط
فكان اولى بالقبول ولنكتف بهذا القدر من الكلام في هذه المسئلة فانها
اعظم المسائل الالهية وقد استقصينا فيها في سائر كتبنا قال الشيخ واذا قيل له
واحد فيعنى به موجود لا نظير له او موجود لا جزء له فهذه التسمية تقع عليه من حيث
اعتبار السلب قال المفسر هذا هو الكلام في تفسير كونه تعالى واحدا اوله معنيان
احدهما انه واحد بمعنى انه ليس في الوجود موجود اخر يساويه في كونه واجب الوجود
والثاني انه واحد بمعنى انه في ذاته غير مركب من الاجزاء والابعاض فلفظ
الوحدة لا يصدق عليهما انه واحد بالمعنى الاول ويصدق بالمعنى الثاني ولا شك
ان كلا المفهومين سلب محض قال الشيخ واذا قيل انه حق عنى ان وجوده لا يزال
وان وجوده على ما يعتقد فيه قال المفسر هذا هو الكلام في تفسير كونه تعالى
حقا واعلم ان الحق هو الموجود والباطل هو المعدوم فلما كان اولى الموجودات
بالوجود هو واجب الوجود لا جرم كان احق الموجودات بكونه حقا هو هو
وكما انه في ذاته احق الاشياء باسم الحقية فكذلك اعتقاد وجوده والاخبار عن

وجوده احق الاعتقادات واحق الالفاظ بالحقيه والصدقيه قال الشيخ واذا

قيل انه حي عني به انه موجود لا يفسد وهو مع ذلك دال على الاضافه لان معناه

العالم العامل قال المفسر الحي هو الدراك الفعال فكونه دراكا اشاره الى العلم

وكونه فعالا اشاره الى القدره فلما ثبت في كونه عالما قادرا انه يحصل الاضافه

وجب ان يكون الحال في الحي كذلك وايضا قد يطلق لفظ الحي ويراد به كونه

باقيا يقال للشجره التي بقيت على الصفه التي لاجلها كانت مثمره انها حيه واذا

بطلت عنها تلك الصفه يقال انها ماتت ومنه قولهم لعماره الاراضي احيا الموات

وبهذا التقدير يرجع الحياه الى عدم الفساد وهو سبحانه وتعالى احق الاشيا

بهذا المعنى فكان الحي بالحقيقه ليس الا هو ولهذا قال سبحانه هو الحي الذي لا اله

الا هو قال الشيخ واذا قيل خير محض عني به انه كامل الوجود بري عن القوه والنقص

فان شر كل شي نقصه الخاص به وتعالى انه خير لانه يوتي كل شي خيره وانه يقع

بالذات والوصال ويصير بالعرض والانفصال اعني بالوصال تاثيره وبالانفصال

احساس تاثيره قال المفسر اعلم ان كون الشي خيرا اما ان يكون راجعا الى ذات

الشي او الى افعاله وكذلك كونه شرا اما ان يكون راجعا الى ذاته او الى افعاله

اما الخيريه العائده الى ذات الشي فلا معنى لها الا ان كل كمال وجلال يمكن حصوله

فهو حاصل بالفعل والشر بمقابله ولا شك ان واجب الوجود في ذاته وفي جميع

صفاته وفي جميع افعاله فلا كمال يمكن حصوله بالامكان العام الا وهو حاصل له حصولا

يمتنع زواله ازلا وابدا فكان خيرا محضا بهذا الاعتبار واما الخيريه العائده

الى الافعال والاثار فمعناه اللذه والسرور وما يكون وسيله اليهما او الى

احدهما وعند هذا اضطربت العقول والالباب بسبب ما يشاهدون في هذا

كذلك لاما دللنا على انه
واجب الوجود صح

العالم

العالم من كثرة الالم وجواب الحكماء عنه ان اللذة والمنفعة اكثر من الالم والمضرة
وانما حصل هذا القدر المرجوح من الالم لانه لا يمكن تحصيل تلك المنافع الراجحة
الا مع هذه المضار المرجوحة قالوا وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وللقائل
ان يقول ان قولكم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير قضية حملية موضوعها
هو قولنا ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل ومحمولها قولنا شر كثير فان عنيتم بالشر
الكثير الذي جعلتموه محمولا هو انه ترك الخير الكثير فيصير محمول القضية عين موضوعها
وهذا الكلام لا فائدة فيه وان عنيتم بالشر الكثير الالم الكثير فيصير معنى هذا الكلام
ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل الم كثير ومعنى انه باطل لانه اذا لم يوجد شيء
من هذه الاشياء لم يحصل لا الم ولا لذة ولا شقاوة ولا سعادة واعلم ان الكلام
في هذا الباب طويل ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله واذا
قيل خير محض فيعنى به انه كامل الوجود بري عن القوة والنقص فان شر كل شيء
نقصه الخاص به فاعلم ان المراد منه تفسير الخيرية العائدة الى ذات الشيء وصفاته
واما قوله وتعالى لخير لانه يوتي كل شيء خيرورته فاعلم ان المراد منه تفسير الخيرية العائدة
الى الافعال واما قوله وانه يتبع بالذات الايصال وبالعرض الانفصال
فهو اشارة الى ما ذكرناه من ان المقصود بالذات هو تحصيل الخيرات والمنافع
الغالبة الراجحة واما هذه الالام والشرور فهي انما صارت مقصودة لانها معلومة
مرجوحة ومع ذلك فهي من لوازم تلك الخيرات الغالبة وترك الخير الكثير
الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فلاجرم صارت هذه الشرور مرادة بالعرض
والتبع واما قوله واعني بالايصال تاثيره وبالانفصال احتباس تاثيره فالمراد
ان التاثير الاول المطلوب بالذات هو الخير واما ما يكون من اللوازم البعيدة

لتلك التاثيرات التي تصير مانعة من وصول آثار تلك الثانية الاول
المطلوبة بالذات فتلك هي الشرور وهي الداخلة في القضاء الالهي بالعرض
والتبع كما قررناه الفصل التاسع في تقرير المعاد الروحاني وفيه مسائل
قال الشيخ في البحث عن ماهية اللذة وحقيقتها الاولى واذا كان كل
مكمل مدرك ملتذ به المدرك فهذا هو اللذة قال المفسر اثبات اللذات
الروحانية والالام الروحانية مشروط بالبحث عن حقيقة الالم واللذة فلهذا
السبب شرع الشيخ في ذلك واعلم ان كل شي يكمل شيا اخر فادراك
المستكمل لذلك المكمل لا ينفك عن الالتذاذ واذا كان الامر كذلك وجب
ان يكون ذلك الادراك هو عين ذلك الالتذاذ ولما قرر الشيخ ذلك قال فهذا
هو اللذة ولقائل ان يقول حاصل هذا الكلام انه متى حصل ادراك المكمل فقد حصلت
اللذة ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون هذا الادراك عين هذا الالتذاذ
لكن السؤال قائم في صورى هذا القياس وفي كبراه اما الصورى فلانا لا نسلم
ان ادراك المكمل لا ينفك عن اللذة فان المريض قد يعاف الطعام اللذيذ ويشتهي
الضار لا يقال ان هذه الحالة انما حصلت لقيام الخلط العائق عن حصول هذا
الالتذاذ لانا نقول المانع قد يمنع المقتضي عن حصول اثره اما لا يمنع الشي عند حصول
نفسه عن حصول نفسه فها هنا لو قلتم ان هذا الادراك يوجب اللذة لصح منكم ان
تقولوا ان هذا الخلط منع عن تاثير هذا الادراك في حصول اللذة اما انتم تقولون
ان هذا الادراك عين هذه اللذة ثم ان هذا الادراك حاصل في هذا الوقت
واللذة غير حاصلة فالقول بان قيام الخلط المخصوص عائق عن حصول هذه اللذة غير
معقول على هذا القول فان قالوا الحق لا نقول ان هذا الادراك عين هذه اللذة

بل نقول

بل نقول انه يوجب اللذة فنقول ان قلتم هكذا فقد سقط دليلكم فانا نقول الموجب
قد يتوقف تاثيره في حيزه على شرط فلم لا يجوز ان يكون ايضا الادراك لحصول
هذه الحالة المسماة باللذة يتوقف على تمام البدن فعند فقدان البدن لا يحصل
هذه الحالة واما الكبرى وهي قوله لما كان كلما حصل هذا الادراك فقد حصل
هذه اللذة علمنا ان هذا الادراك غير هذه اللذة فنقول هذا ايضا باطل
لانه لا يلزم من حصول الملازمة اليقينية نفيا واثباتا حصول الوحدة الا ترى
ان النوع وفصله الخاص به وخاصته الخاصة به متلازمة نفيا واثباتا مع حصول
التغاير والثم فما بينتم هذه الملازمة الا في بعض الصور فاذا كانت الملازمة
اليقينية في الكل لا توجب الوحدة فالملازمة المظنونة في البعض كيف توجب
الوحدة قال الشيخ وهو ادراك الملايم قال المفسر المراد ذكر حد اللذة
وهو انها ادراك الملايم ولقائل ان يقول هذا التعريف مردود من وجوه الاول
انه لا يجب في كل تصور ان يكون مكتسبا من تصور اخر متقدم والا لزم اما
الدور واما التسلسل وهما باطلان بل يجب الانتهاء الى تصورات غنية
عن التعريف واولى الاشياء بذلك الامور التي ندركها بحواسنا او نجدها
من انفسنا وجدانا بديهيا ونجد التفرقة بينها وبين غيرها وجدانا بديهيا ولا
شك ان اللذة والالم من هذا الباب فكان الاشتغال بتعريفهما
عبثا الثاني وهو ان تعريف الشيء بما هو اخفى منه منهي عنه في المنطق والعلم بكون
الالم الما وكون اللذة لذة امر حاصل للكل في بديهة العقل والحس فاما ان الملايم
ما هو وان ادراكه هل هو عين هذه الحالة المسماة باللذة فامر مشكوك للكل فيكون
هذا التعريف من باب تعريف الاظهر بالاخفى وانه باطل الثالث ان مراد ما

من الملايم ما تقوى حياتنا وصحتنا بشرط ان يحصل بها ابصر [illegible] من ابداننا فهذا
معقول فانا نلتذ باكل الطعام فانه يحصل بابداننا [illegible] مادة الحياة والصحة الان
على هذا التقدير لا يمكن ان يقال ان معرفة الله لذة او موجبة للذة لانه متعال
عن ان يحصل باحد بالذات وان كان المراد منه كل ما له تاثير في قوة الحياة والصحة
سوا كان مباينا او ملاقيا فهذا باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان الاجرام الفلكية
والكوكبية هي الاسباب الاصلية لحدوث الحياة والصحة فوجب ان يكون
الالتذاذ بادراكها اقوى من الالتذاذ باكل الطعام اللذيذ واما العكس فما ذكرنا
ان المريض قد يلتذ بما يضره واما اذا كان المراد من الملايم مفهوما ثالثا فلا بد من
بيانه قال الشيخ والملايم هو الفاضل بالقياس الى الشي كالحلو عند الذوق
والنور عند البصر والغلبة عند الغضب والرجا عند الوهم والذكر عند الحفظ
قال المفسر اراد ان يفسر الملايم فابدل هذا اللفظ بلفظ اخرى وهي الفاضل
وقد نهوا في المنطق في التعريفات الحقيقية من الاقتصار على ابدال لفظ بلفظ ثم
انه ذكر المثال لهذا المعنى من قوى حسية والحاصل في هذا الباب انا اذا
ادركنا هذه الامور حصلت لنا لذة فاما ان نقطع بان هذه اللذة غير ذلك
الادراك او ذلك الادراك موجب لها وهذا الادراك شرط لا يجاب الموجب
لها فكل ذلك مجهول غير معلوم المسئلة الثانية في اثبات السعادة الروحانية
قال الشيخ وهذه كلها ناقصة الادراك والنفس الناطقة فاضلة الادراك و
مدركات هذه نواقص الوجود فادراك النفس الناطقة للحق الاول الذي هو
المكمل لكل وجود بل المبدي وهو الذي هو الخير المحض الذاتي قال المفسر انه بين
ان الفاضل عند القوة الذائقة الحلو فلا جرم كان ادراك الحلاوة لذة والفاضل

عند

عند البصر هو اللذة فلا جرم ابصار النور لذة وكذا القول في سائر القوى التي
ذكرنا فاذا تحصل [illegible] ادراك الملائم الفاضل لذة فعند هذا وجب ان تكون معرفته
من اعظم اللذات ثم قال وهذه القوى الحسية ناقصة في ادراكاتها ناقصة في
مدركاتها والنفس الناطقة اذا عرفت الحق سبحانه فهي كاملة في ادراكها
كاملة في مدركها فوجب ان يكون هذا الادراك اكمل اللذة اما بيان ان هذه
القوى الحسية ناقصة في ادراكاتها فمن وجوه الاول ان القوى الحساسة
انما تدرك بالمماسة والمماسة لا تكون ملاقاة بالاسر واما النفس الناطقة فانها
تدرك بالة جسمانية فصارت القوة الادراكية كانها غائصة في ماهية
المدرك بالكلية ولذلك فان القوة الباصرة لا تدرك الا ظاهر المحسوس
واما القوة العقلية فانها تغوص في الباطن فتعرف الاجناس على اختلاف
مراتبها والفصول على اختلاف مراتبها وتميز حقيقة كل واحد منها عن الاخر
واما القوى الحساسة اذا ادركت شيئا عجزت في تلك الحالة عن ادراك
سائر الاشياء والثاني ان القوة الحساسة تعرض لها الاغلاط الكثيرة بسبب
اختلاف امزجة الالات الجسمانية والقوة العقلية لما لم تكن جسمانية لم تعرض لها
الاغلاط فهذا بيان ان ادراكات النفس الناطقة اشرف من ادراكات
القوى الحسية واما ان مدركات النفس الناطقة اشرف من مدركات القوى
الحسية فلان مدركات النفس الناطقة هي ذات واجب الوجود وصفات
جلاله واكرامه وكيفية تاثيره في تكوين العالم الروحاني والعالم الجسماني ومن
مدركات النفس الناطقة الملائكة المقربون واختلاف درجاتهم ومراتبهم
واما مدركات القوى الحساسة فهي الكيفيات المحسوسة القائمة بهذه الاجسام المعدنية

النباتيه والحيوانيه ومعلوم انه لانسبه في الشرف بين هاتين الدرجتين
اذا عرفت هذا فنقول لما ثبت ان اللذه عباره عن ادراك الملايم وجب
القطع بانه كلما كان الادراك اكمل وكان المدرك اشرف ان يكون اللذه
اقوى واعلى ولما ثبت ان ادراك النفس الناطقه لحضره جلال الله اقوى الادراكات
وثبت ان الحق سبحانه اشرف الموجودات لزم ان يكون اللذه الحاصله بادراك
جلال الله يكون اقوى اللذات واعلاها قال الشيخ واذا لم يلتذ انفسنا
بذلك او التذت لذه يسيره فذلك للشواغل البدنيه التي كالامراض وبعد
المناسبه بوق النفس في الطبيعه مثل المرضى الذين لا يلتذون بالحلو او يمادون
فاذا زال العايق حصلت اللذه وظهر التالم بالمر وهذا ايضا كالخدر الذي لا يحس
بالم ولا لذه وكالذي به بوليموس فانه جايع ولا يحس بالم الجوع فاذا زال العايق
احس بالم حصل له قال المفسر لسايل ان يسال فيقول ان كانت معرفه الله تعالى
تقتضي هذه اللذه العظيمه فيحصل في هذه الحياة الجسمانيه بعد معرفه بقدر الطاقه البشريه
فلم يحصل هذه اللذه فاجاب عنه بان المقتضي للذه قايم الا ان اللذه لم يحصل
لان اشتغال البدن بتدبير النفس عايق عن حصول هذا الاثر والمقتضي قد يتخلف
عنه الاثر لاجل قيام المانع ثم ضرب لهذا امثله ثلثه اولها المريض الذي يمادي
بذوق الحلو فان ادراك الحلاوه موجب للذه الا انه لم يحصل اللذه هاهنا لان
الخلط الحاصل الموجب لذلك المرض عايق عن حصول هذا الاثر وثانيها ان
العضو الخدر اذا احترق بالنار فانه لا يحس بالالم مع ان المقتضي للالم قايم الا انه
لم يحصل الاحساس لان كونه خدرا عايق عن حصول الاحساس فاذا زال هذا العايق
حصل الاحساس الشديد وثالثها المرض المسمى بوليموس وهو الانسان الذي يحل

فانه

مزاجه في معـ[illegible] فلا يحس بالجوع البته فان المقتضي لالم الجوع قائم وهو تحلل الاجزا
البدنيه الا ان سوء مزاج فم المعده يمنع من حصول هذا الاحساس فاذا زال
هذا العائق حصل الاحساس فكذا ها هنا ولقائل ان يقول السوالات على هذه
الحجه كثيره ذكرناها في كتاب الملخص ونكتفي ها هنا بالقليل منه فنقول ان العقلون
بهذا الادراك عين هذه اللذه ام يقولون هذا الادراك يوجب هذه اللذه
والاول باطل لان الادراك حاصل قبل الموت واللذه غير حاصله قبل الموت
فوجب ان لا يكون الادراك هو عين اللذه والعذر الذي ذكرتموه وهو قيام
المانع فهو في هذا المقام باطل لانه يجوز ان يكون المقتضي قائما الا ان المانع
يمنعه من احداث الاثر فهذا معقول فاما ان يقال ان الشي يكون حاصلا ثم
المانع يمنع من حصوله حال كونه حاصلا فهذا لا يقوله عاقل فثبت ان هذا
العذر انما يتم اذا اعترفتم بان هذا الادراك ليس عين اللذه بل هو امر يوجب اللذه
الا انا نقول ان على هذا التقدير يسقط هذا الدليل وبيانه من وجهين الاول ان القوى
المدركه مختلفه بالماهيات والادراكات ايضا مختلفه بالماهيات والاشيا
المختلفه بالماهيه لا يجب استواوها في الاحكام فلم يلزم من كون الادراكات
الحسيه موجبه للذه كون الادراكات العقليه موجبه للذه الثاني هب ان
الادراكات العقليه موجبه للذه موقوفه على حصول الالات البدنيه فعند
فقدان هذه الالات بطل الشرط فلا جرم لم يحصل المشروط والاقرب عندي
في تقرير هذا الباب ان يقال الاستقراء دل على ان الكمال محبوب لذاته واذا كان
كذلك لزم ان يقال ان الشي كلما كان اشد كمالا كان اولى بالمحبوبيه واكمل الاشيا
هو الحق سبحانه فكان هو اولى بالمحبوبيه وادراك المحبوب من حيث هو محبوب يوجب

اللذه فلما كان ادراك النفس الناطقة للحق سبحانه اكمل من سائر الكمالات فما السؤلان
اللذان ذكرناهما وان كان قد يحتمل تقاديرهما على هذه الطريقة لكنه يمكن الجواب عنهما
ما هنا بوجوه لا يمكن ذكرها في تلك الطريقة المسئلة الثالثة في اثبات الشقاوة
الروحانية قال الشيخ وكذلك فقدان النفس الناطقة لملاحظة كمالها من موهبات
جوهرها لان فقد كل قوة فعلها الخاص بها من مولمها اذا كانت تدرك الفقد
قال المفسر لما بين فيما سبق ان معرفة الحق سبحانه وتعالى توجب اللذة قال في
هذا الموضع ان فقدان هذه المعرفة سبب للالم العظيم واحتج بقوله ان فقد كل
قوة فعلها الخاص بها من مولماتها وهذا اعادة المطلوب بعبارة اخرى فيكون
الاستدلال به على اثبات المطلوب اثباتا للشيء بنفسه وانه باطل واما قوله
واذا كانت تدرك الفقد فاعلم ان هذا كالاعتراف بان فقدان معرفة الله لا
توجب الالم مطلقا بل انما توجب الالم اذا حصل العلم بحصول ذلك الفقدان
وتقريره ان المعرفة كمال للنفس الناطقة فاذا حصل فقدانها وحصل العلم بفقدانها
فقد حصل العلم بفقدان الكمال ومتى حصل العلم بفقدان الكمال فقد حصل الالم
الروح والدليل عليه الاستقراء الظاهر هذا اقصى ما يمكن ان يقال في تقرير هذا
الموضع ولقائل ان يقول انكم تسلمون ان النفس الخالية عن العقايد الحقة والباطلة
غير متالمة انما الذي تدعونه ان النفس الموصوفة بالعقايد الباطلة هي المتالمة فنقول
هذه النفس بعد المفارقة اما ان تعلم كونها مخطئة في تلك العقايد او لا تعلم
فان علمت كونها مخطئة في تلك العقايد لم تبق معها تلك العقايد لانه متى حصل الشعور
بكون هذا الاعتقاد خطا باطلا لم يبق ذلك الاعتقاد واما ان لم تعلم كونها
مخطئة في تلك العقايد لم يحصل لها شعور بكونها فاقدة للعقايد الحقة فوجب ان

يحصل

١٢٥

التي ذكرتها لك ولسوف يعطيك ربك فترضى [illegible]
فان كتاب عيون الحكمة كتاب اخباره سطرت في صحايف
المفاخر وكتاب الفلك الدائر وهو في الحقيقة
كالصدف المحتوية على غرر مباحث القدماء المحيط لمحاسن
كلمات الحكماء فالتمس بعض الاعزة من الاصحاب والخلص
من الاحباب وهو تلميذي الحكيم محمد بن رضوان بن منوچهر
مالك نوشروان فتح مشكلاته وايضاح معضلاته
والتفحص عن كيفية بيانه والتصحيح لما دبر في اياته فاجبت لمنه
لامور الاول ان هذا الكتاب وقوته لم تشتهر ومهرة لم تركب
ولم يتعرض لتحليل تركيباته احد من الافاضل ولم يتيسر لهذا المقصد
احد من الاوائل فكيف اقدر على سلوك سبيل البحر المتلاطم وسد
طرق العارف المتراكم ان شاء الله تعالى لمقتضى هذا الكتاب
في دقيقه وجليله وجمله وتفصيله فان جرت عليها والايل المهاذير
والمذاهب جرت كالراضي بتوجيه العباد الى مسالك الغي
والعناد وان شرحت للكشف والبيان وقعت في شبه
اهل الخزي والخذلان الثالث وهو ان هذا الكتاب
مع انه في اصله غير مبني على المنهج القويم والصراط المستقيم قد
اتفقت له آفة اخرى وهي انه كتاب صغير الحجم وفي اعتقاد الجمهور
انه كثير العلم بسبب ان مصنفه في العلم فلهذا السبب عظم
حرص الجمهور على معرفة اسراره ومعانيه وقويت رغباتهم في

عظيم الاسم حر

الاطلاع على ما في العلم حقايقه ومبانيه ان الفاظ الكتاب وجيزة
مختصرة والمعاني العزيزة في اثنائه دقيقة مستورة والمطالب
غير متمايزة بالفواصل المعلومة والتي صدرت مبنية بالالفاظ الغير
المفهومة ولا جرم كل احد يغيره على وفق رايه العليل ويحاول التكليل
ما اذا تخيلوا ان المراد منه كذا او كذا او ما كتبوا تلك الخيالات
الى سواد على الحاشية لظنهم انه يصير ذلك سببا لايضاح
ذلك الكلام وتحصيل ذلك المرام فاذا جاء بعدهم اقوام اكثر
جهالة من اولئك الاولين واقوى جلالة من اولئك
الى تبين فربما ظنوا تلك الحواشي انها من متن الكتاب
وانها ليست من التفسير بل من الاب فيدخلونه في متن
الكتاب المصنف الاول ويصير ذلك سببا لحصول كل خلل
وزلل ولقد شاهدت هذا النوع من التحريف والتحريف
في مصنفاتي وكنت ابالغ في النهي عن تغيير الكتاب
لئلا يحصل ما يوجب الارتياب والاضطراب فاذا وقع
هذا والمدة اقل من الثلثين فلان يقع والمدة زادت
على المائة والخمسين كان اولى وانما ذكرت هذا لعله لاشتمال هذا
الكتاب في كثير من المواضع على كلمات كثيرة الخبط بعيدة
عن الضبط يبعد عندي ان يكون قايلها هو هذا المصنف
الذي كان في قوة القريحة آية وفي جودة الفكر والنظر
غاية فغلب على ظني ان السبب في اختلاط تلك الكلمات

٥٥ B

الكلمات المنتجة والتركيبات المعوجة ما ذكرناه وقررناه
ومثل هذا السبب يكثر الملامة جالينوس في شرحه لكتاب
الفصول ان هذا الفصل مدلس على قراطا اذ ان كان معه ذلك
الفصل كثيرا ثم ان ملتمس الشرح والتفسير ما صرفه عن هذه
الا انه ليس شيء من هذه الاعذار فكتبت في هذا المطلوب
الرفيع والمقصود المنيع هذا الكتاب الذي يرشد العقل
الى اقاصي منازل السايرين الى الله جل وعز ويهدي
الفكر الى غاية معارج السايحين في سبيل الوصول الى الله
تعالى وتقدس واكتفيت بالكلام القريب والبحث والمنهج
الواضح والطريق اللايح وصنت القلم عن فتح باب
المساهلات والكاغد عن التسويد بالمباهلات والملاعبات.
وما سعيت في احقاق الحق او ترويج باطل فكل ما غلب
على ظني صحته قررت بمقدار ما قدرت وما غلب على ظني
فساده افسدته بمقدار ما استطعت فان يك صوابا
فمن فيض فضل الرحمن وان يك خطا فمني ومن الشيطان
ثم توسلت به الى طلب الرضوان الاكبر والفوز بالمقام الانور
والوصول الى الخيرات الحقيقية اللايقة بالقوى البشرية
قبل الموت وعند الموت وبعد الموت وسالته سبحانه وتعالى
ان يهديني الى سواء السبيل ويعينني على تحقيق الحق وابطال
الاباطيل انه الموفق للخيرات في كل كثير وقليل والحمد لله على آلايه ونعماه

هذا منطقيات شرح عيون الحكمة

٢ التفسير

٧ الحكم

قال الشيخ هذا الكتاب مشتمل على ثلثة اقسام منطقي و
طبيعي و الهي قال رحمه الله منها مسايل [illegible]
في بيان ان المنطق ما هو اعلم انا اذا ادركنا امرا من الامور
فان لم نحكم عليه البتة فذاك هو التصور وان حكمنا عليه بحكم نفيا
كان او اثباتا فذاك هو التصديق فالفرق بين التصور و
التصديق هو فرق ما بين البسيط والمركب اذا عرفت هذا
فنقول اما ان يكون جميع التصورات والتصديقات غنية عن
الاكتساب وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان علمنا بحدوث العالم
و وحدة الصانع ليس بضروري او يكون كسبيا وذلك ايضا محال
فيبقى ان يكون بعضها مكتسبا وبعضها غير مكتسب لكن ذلك
الاكتساب لا يحصل باي طريق كان والعلم به ايضا ضروري
بل لابد له من شرايط خاصة والعلم المشتمل ببيان تلك
الشرايط هو المنطق فان قيل السؤال عليه من وجوه فالاول
ان اكتساب العلم ان لم يتوقف على المنطق فقد بطل قولكم
وان توقف فهذا المنطق ان كان العلم به بديهيا فليستغن
عن تعلمه وان كان كسبيا فليفتقر الى نفسه او الى منطق آخر
الثاني انا نرى اكثر اهل الدنيا من ارباب العقول السليمة
والطباع المستقيمة يتكلمون على احسن الوجوه استدلالا واعتراضا
مع انهم لا يعلمون شيئا من المنطق الثالث ان التصورات
غير كسبية فلا يكون البديهيات كسبية فلا يكون لزوم اللازم

اللازم الاول من تلك البديهيات كسبية فلا يكون لزوم شي من العلوم
من علم الاول بنفسه كسبيا فيكون المنطق كله طبيعيا فهذه مقدمات
المقدمة الاولى في بيان ان التصورات لا يكون كسبية فبيانه
من وجهين فالاول ان طالب التصور اما ان يكون له شعور
بذلك المطلوب او لا يكون فان كان الاول فهذا ممتنع
الطلب ايضا لان ما لا يكون مشعورا به بوجه ما كان الانسان
غافلا عنه مطلقا والغافل عن الشي مطلقا يمتنع كونه طالبا له
لا يقال لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه فيكون
الطلب لتكميل ذلك الشعور لانا نقول الوجه المشعور به غير
الوجه الذي غير مشعور به لامتناع توارد النقيضين على
الموضوع الواحد واذا ثبت التغاير بين الوجهين فالوجه
المعلوم يمتنع طلبه لامتناع تحصيل الحاصل والوجه الذي
غير معلوم يمتنع طلبه ايضا لان المغفول عنه لا يكون مطلوبا الثاني
هب ان التصورات في الجملة قد يكون ممكن الطلب الا ان
التصورات التي منها يتألف تلك التصديقات البديهية لا يكون
كسبية لان تلك التصورات شرائط لتلك التصديقات
الغنية عن الاكتساب وما يكون شرطا لغير المكتسب يجب ان لا يكون
مكتسبا فثبت ان التصورات التي منها تتألف المقدمات
البديهية غير كسبية المقدمة الثانية في اثبات ان التصورات
لما لم يكن كسبية وجب ان لا يكون المقدمات البديهية كسبية والدليل عليه

ان المقدمة البديهية هي التي يكون مجرد حضور موضوعها ومحمولها
كافيا في جزم الذهن باسناد احدهما الى الآخر بالنفي او
الاثبات واذا ثبت هذا فنقول ان حصل بهته الموضوع
والمحمول في الذهن لزم حصول التصديق لزوما ضروريا
وان لم يحصلا اولم يحصل احدهما امتنع حصول ذلك
ذلك التصديق فثبت ان [illegible] حصول المقدمات البديهية
غير مكتسبة المقدمة الثانية في اثبات ان البديهيات
لما لم تكن كسبية لم يكن لزوم اللازم الاول عنها لكون البديهيات
كسبيا والدليل عليه ان تلك البديهيات التي هي المستلزمة
لحصول تلك النتيجة الكسبية ان كانت مستجمعة لجميع الجهات
المعتبرة في ذلك الاستلزام كان حصول النتيجة واجبا لزوما
ضروريا وان لم تكن مستجمعة لكل تلك الجهات فحينئذ لا بد منها
من قيد آخر وذلك القيد ان كان بديهيا فقد عاد الكلام
الاول وان كان كسبيا فقد حصل قبل الكسبي الاول
كسبي آخر هذا خلف فثبت ان لزوم اللازم الاول عن
تلك البديهيات بكسبي المقدمة الرابعة في بيان ان
الحال في لزوم كل علم عما قبله وجب ان يكون كذلك والامر فيه
ظاهر لان الكسبي الثاني بالنسبة الى الكسبي الاول
كالكسبي الاول بالنسبة الى البديهيات وحينئذ يجري
ذلك الدليل فيه ايضا المقدمة الخامسة انه متى كان الامر

ليس صح

كذلك لم يكن في المنطق منفعة وتقريره ان المنطق كما قيل آلة صناعية
يعصم الانسان بمراعاته عن الغلط وذلك انما يتعلق في الامور
التي يكون بفعله واختياره واذا كانت العلوم باسرها خارجة
عن الاختيار لم يكن في المنطق فايدة والجواب عن الاول والثاني
اما لا نقول ان تحصيل المعارف الكسبية مشروط بتعلم المنطق
بل نقول تعلم المنطق يسهل ذلك ويكمله تقريره ان نقول ان الناس
اما واجدون لهذه المعارف واما فاقدون لها اما الواجدون
لها فقسمان قسم وجدها على اقصى الوجوه بمقتضى اصل الفطرة
النيرة الكاملة المبراة عن النقصان وقسم آخر وجد بعض المعارف
لكن قد تلوثت فطرته الاصلية بما طرء عليها من عوارض
الوهم ونوازع الخيال والاول هو القدوة لنفسه ولغيره والثاني
يحتاج الى الاول حتى يقابل غريزته بغريزته مقابلة المتجه
بالآخر فيصلح بها واما الفاقدون فقسمان قابل وغير قابل لها
والقابل هو الفاقد الذي يمكنه تحصيل ذلك المفقود وغير
القابل هو الذي لم يحصل له هذا القبول البتة اذا عرفت هذا
فنقول علم المنطق يستغني عنه الاول ولا ينتفع به الاخير واما
الثاني فهو اكثر انتفاعا به من الثالث لكون الثاني مطبوعا
وكون الثالث متكلفا واما الجواب عن السوال الثالث
فهو ان نقول يجب ان يترتب كل نتيجة على ما ينتجها ترتبا ضروريا
لكنه لا يبعد في بعض النفوس ان يتوقف استعدادها لقبول
هذا المنتج المستلزم لهذه النتيجة على هذه القوانين المنطقية

تعلم ص

وعلى هذا التقدير يكون وجه التنبيه في هذا المسئلة الثانية
في بيان موضوع المنطق انه تبين في كتاب البرهان انه لا بد
لكل علم من شيء يبحث في ذلك العلم عن اعراضه العارضة له من
حيث هو هو وذلك الشيء هو الذي يقال له انه موضوع ذلك العلم
وموضوع المنطق هو المعقولات الثانية من حيث انه كيف
يمكن تركيبها حتى يتوسل بتركيبها الى تعرف المجهولات فنفتقر
ههنا الى بيان امرين احدهما تفسير المعقولات الثانية فنقول انا
اذا عقلنا السماء والارض والنجوم وغيرها من الماهيات فانا بعد تعقلنا
لها نحكم على بعضها ببعض فكون بعضها موضوعة ومحمولة وذاتية وعرضية
واجناسا وفصولا وانواعا امور زائدة على تلك الماهيات
فتعقل تلك الماهيات هو المرتبة الاولى والحكم عليها بالاحكام
المذكورة هو المرتبة الثانية فهذا هو المراد من قولنا المعقولات الثانية
البحث الثاني في ان هذه الاعتبارات قد يبحث عنها انها
هل هي موجودة ام لا وهذا البحث نظر فيه العلم الناظر
في الوجود واللاحقة وايضا قد يبحث عنها ان وجودها في
النفس او فيها وفي الخارج وهذا البحث قد ينظر فيه علم النفس
وايضا قد يبحث عنها انه كيف يمكن تركيبها حتى يتادى منها
الى تعرف المجهولات وهذا هو موضوع المنطق المسئلة الثالثة
اختلفوا في ان المنطق هل هو علم ام لا وهذا البحث لفظي
لانا بينا ان المنطق انما يبحث عن الاعراض العارضة
للمعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج فان كان المراد

والمثلث ح

١٦٩

B

٧ كل عام

المراد بالعلم ما يكون بحيث يحتاج الى وجوده في الخارج لم يكن المنطق
علما البتة وان كان المراد بالعلم ما يكون بحيث يحتاج الى وجوده
سواء كان في النفس او خارج النفس فالمنطق علم
المسئلة الرابعة كان الشيخ ابو نصر الفارابي يسميه رئيس العلوم
وكان الشيخ ابو علي ينكر هذه الرياسة ويقول انه كالخادم
للعلوم والآلة في تحصيلها وهذا البحث ايضا لفظي فان الرئيس
ان كان هو الذي ينفذ حكمه على الغير ولا ينفذ حكم غيره عليه فالمنطق
رئيس العلوم باسرها لان حكم المنطق نافذ في كل من العلوم
وشيء من العلوم لا يجري حكمه فيه وان كان شرط كونه رئيسا
ان يكون مقصودا لذاته فالمنطق ليس كذلك المسئلة الخامسة
ان الشيخ ذكر تقسيم العلوم في اول الطبيعيات ونحن نشير
الى خلاصة ذلك لتصير كالتفسير لقول الشيخ ههنا هذا الكتاب
مشتمل على ثلثة اقسام منطق وطبيعي والهي فنقول العلم اما ان
يطلب ليكون معونة في تحصيل ساير العلوم وهو المنطق او
لذاته وهو اما ان يكون علما بما لا يكون وجوده باختيارنا
وهو العلم النظري او بما يكون وجوده باختيارنا وهو العلم العملي
والاول فهو اما ان يكون علما بما وجوده يكون متعلقا بالمادة
في الخارج وفي الذهن وهو الطبيعي او متعلق بالمادة
في الخارج لا في الذهن وهو الرياضي او لا يتعلق بالمادة
لا في الخارج ولا في الذهن وهو الالهي واما الثاني فاما ان يكون
بحثا عما يعرض للانسان وحده من الفضايل والرذايل وهو

علم الاخلاق او بما يتعلق بالامور المشتركة بينه وبين خاصته
وهو علم تدبير المنزل او بما يتعلق بالامور المشتركة بينه وبين
عامة الناس وهو علم السياسة فهذا هو الاشارة الى
ضبط العلوم واما الاستقصاء في شرح هذا الباب فسبيله
في اول الطبيعيات قال الشيخ كل لفظ لا تريد ان تدل
بجزء منه على جزء معناه حين هو جزء فهو لفظ مفرد كقولك انسان
فانك لا تدل باجزائه على شيء وكل لفظ تريد ان تدل بجزء منه
على جزء معناه فهو مركب كقولك رامي الحجارة فانك تدل
برامي على شيء وبالحجارة على شيء آخر التفسير قال رحمه الله
بحث مسائل المسألة الاولى اعلم ان الحكيم ارسطاطاليس
قال اللفظ المفرد هو الذي لا يدل جزء منه على شيء اصلا فاوردوا عليه
سؤالا وقالوا هذا يشكل بقولنا عبد الله فانه لفظ مفرد مع انه
له جزءان وكل واحد منهما دل على معنى فاجاب [illegible]
تقرر عن هذا السؤال بجواب حق فقال ان قولنا عبد الله
قد يذكر ويراد به جعله اسم علم وقد يذكر ويراد به جعله نعتا وصفة
فان اردنا الاول فهو لفظ مفرد ولكن لا يبقى لشيء من اجزائه
دلالة اصلا لان العلم هو اللفظ الذي يجعل قائما مقام الاشارة
الى ذلك الشخص المعين من حيث انه ذلك المعين ولهذا
قال النحويون اسماء الاعلام لا تفيد فائدة في المسميات البتة
بل هي قائمة مقام الاشارات واذا كان كذلك فقد ظهر ان
عبد الله اذا جعل اسم علم فانه لا يكون لشيء من اجزائه دلالة

دلالة اصلا اما اذا اردنا ان نجعل قولنا عبد الله نعتا وصفة
فهو بهذا الاعتبار مركب لا مفرد وهذا جواب حق عن السوال
المذكور ومن الناس من ترك تعريف اللفظ المفرد بذلك الوجه
بل قال هو الذي لا يدل جزء من اجزائه على جزء من اجزاء
معناه وهذا القائل انما اختار هذا الوجه فرارا من ذلك
السوال فان قولنا عبد الله وان دل كل واحد من جزئيه على
شي لكنه لم يدل شي من اجزائه على شي من اجزاء هذا المعنى
لان هذا اللفظ اذا جعل اسم علم كان مسماه هو ذلك الشخص
المعين ولا يمكن ان يقال ان قولنا عبد يدل على بعض اجزاء
ذلك الشخص وقولنا الله يدل على بقية الاجزاء فثبت ان
قولنا عبد الله لا يدل شي من اجزائه شيا من اجزاء معناه واعلم ان
اختيار الشيخ في الشفاء والاشارات هو الوجه الاول
واختياره في هذا الكتاب هو هذا الثاني ولا منافاة
بين القولين لان لكل احد ان يفسر لفظه بما شاء واذا عرفت
تفسير اللفظ المفرد فاللفظ المولف والمركب ما لا يكون كذلك
ثم ان عرفنا المفرد بالعبارة الاولى وهي انه الدال الذي
لا يدل شي من اجزائه على شي اصلا حين هو جزؤه فالمركب
هو الذي يدل شي من اجزائه على شي حين هو جزؤه وان
عرفنا المفرد بالوجه الثاني فالمركب هو الذي يدل جزء من
اجزائه على جزء من معناه وهو الذي ذكره الشيخ ههنا المسلك الاخر ثم
من الناس من فرق بين اللفظ المركب وبين اللفظ المولف

وتلخيص كلامه ان تقول الملفوظ به اما ان يكون اجزاؤه لا تدل
اصلا على شيء لا حين هي اجزاء لذلك الملفوظ ولا لو افردت
وهذا هو المفرد كقولنا زيد ورجل واما ان يكون تلك الاجزاء
لا تدل حين هو جزؤه ولكنها تدل لو افردت وهو كقولنا عبد الله
فان قولنا عبد وقولنا الله لا يدل واحد منهما على شيء اصلا
حين يكون كل واحد منهما جزءا لقولنا عبد الله اذا جعل
اسم علم ولكن كل واحد منهما لو افرد باعتبار اخر فانه يدل على شيء
وهذا هو المسمى بالمركب واما ان يكون تلك الاجزاء دالة على شيء
المعنى حين يكون اجزاء لذلك الملفوظ كقولنا الانسان حيوان
وهذا هو المسمى بالمؤلف المسئلة الثالثة اما ان يكون اللفظ مفردا
والمعنى مفردا او يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا او يكون اللفظ
مفردا والمعنى مؤلفا او يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مفردا فهو مثل كل لفظ
دل على معنى بسيط في ذاته واما القسم الثاني وهو ان يكون
اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا فهو كقولنا العالم حادث وما يجري مجراه
واما القسم الثالث وهو ان يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا
فهو كل لفظ مفرد وضع لمعنى الماهية مركبة واما القسم الرابع وهو
ان يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مفردا فهذا محال لانا ان جعلنا
مجموع ذلك اللفظ المؤلف اسما تاما لتلك الماهية كان مجموع ذلك
اللفظ اسما مفردا وان جعلنا احد جزئي ذلك اللفظ اسما تاما
لتلك الماهية كانت البقية لفظة مهملة واللفظ المهمل لا تركيب

على شيء صح

هي صح

فهذه اربعة اقسام لا مزيد عليها اما القسم الاول
وهو ان يكون اللفظ مفردا والمعنى مفردا صح

على ان اللفظ اما ان يكون كليا او يكون جزئيا وانه لا واسطة بين
القسمين والتقرير اعلم ان الجزئي هو الذي نفس تصور معناه يكون مانعا من
وقوع الشركة واذا ثبت ان الجزئي هو هذا الذي ذكرناه ثبت انه لا
واسطة بين الجزئي وبين الكلي لزم لا محالة الاعتراف بان كل ما نفس تصور
معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه فانه يجب ان يكون كليا سواء كانت
الشركة حاصلة بالفعل او لا تكون وذلك يدل على فساد قول من يقول
الشرط في كونه كليا حصول الشركة بالفعل فثبت ان الترتيب الذي اعتبره
في الاشارات يفيد هذه الفايدة المعتبرة اما الفايدة الثانية فهي ان الجزئي
هو الذي يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة والكلي ما لا يكون كذلك فيكون
التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم والجانب الثبوتي هو الجزئي لانه اشارة
الى كونه مانعا من الشركة والجانب العدمي جانب الكلي لانه اشارة الى عدم
هذا المانع وتصور الملكة هو الاصل في تصور العدم لان الاعدام انما تعرف
بواسطة معرفة الملكة فثبت ان تصور ماهية الجزئي كالاصل لتصور ماهية الكلي
واذا كان هذا التقديم حاصلا في العقول والاذهان وجب ان يكون معتبرا في
اللفظ اما في هذا الكتاب فانه قلب هذا الترتيب وقدم تعريف الكلي على
تعريف الجزئي ولعل السبب فيه ان الحدود والبراهين انما تكون للكليات
لا الجزئيات فانه لا حد للفاسدات ولا برهان عليها ولما كان كذلك
كان الكلي هو المقصود بالقصد الاول والجزئي مقصود بالتبع وتقدم ما بالذات
على ما بالغير واجب المسئلة الثالثة اعلم ان لفظ الجزئي يطلق على
معنيين احدهما الشخصي المعين وهو الذي نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة

فيه وهو الذي ذكرناه في اول هذا الكتاب والثاني وهو ان كل شيئين يكون
احدهما اخص من الآخر فانه يقال لذلك الأخص انه جزئي بالقياس الى ذلك
الاعم والفرق بين هذا المعنى وبين الاول من وجهين الاول ان الجزئي بهذا
المعنى قد يكون كليا كالانسان فانه جزئي الحيوان وهو كلي في نفسه اما بالمعنى
الاول فلا يكون كليا البتة الثاني ان الجزئي بهذا المعنى مضاف الى الكلي
الذي فوقه وبالمعنى الاول غير مضاف اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان
الشيء قد يكون جزئيا مضافا وان لم يكن جزئيا حقيقيا اما هل يعقل ان يكون جزئيا
حقيقيا ولا يكون جزئيا مضافا فالاظهر انه لا يجوز وذلك لان الجزئي الحقيقي
اذا حذف عنه كونه ذلك المعين بقي الباقي ماهية كلية وقد يكون هذا الشخص
داخلا تحتها واخص منها وذلك يدل على ان كل جزئي حقيقي فهو جزئي مضاف
وان كان قد يكون جزئيا مضافا ولا يكون جزئيا حقيقيا اذا عرفت هذا فنقول
الاعم قد يكون جنسا وقد يكون خارجا والجزئي المضاف وان كان اعم من الجزئي
الحقيقي لكنه لا يمكن جنسا له لان الجنس جزء الماهية وكل ما كان جزء الماهية فانه
يمتنع كونه مجهولا عند كون الماهية معلومة وههنا قد يمكننا ان نتصور كونه جزئيا
بمعنى كونه ذلك المعين وان كنا لا نعرف كونه جزئيا بالمعنى المضاف وذلك يدل
على انه ليس اعم منه عموم الجنس المسئلة الرابعة في الفرق بين الكل والكلي وبين الجزء
والجزئي وبين الكل وبين كل واحد وبين الكلي وكل واحد واحد اما الفرق بين
الكل والكلي وبين الجزء والجزئي فالكلام في ذكره في العلم الالهي وبينهما من وجوه
الاول قالوا الكل من حيث هو كل موجود في الاعيان اما الكلي من حيث هو كلي
فليس هو موجودا في الاعيان لانه من المحال ان يوجد شيء بعينه في الاعيان ثم انه

يكون مشتركا فيه بين كثيرين ب ان الكل يعد باجزائه ويكون كل جزء داخلا في
قوامه واما الكلي فانه لا يعد باجزائه ولكون الكلي ايضا الجزئيات داخلة في
قوام الكلي ج ان طبيعة الكل لا تقوم الاجزاء التي فيه بل تتقوم بها واما طبيعة
الكلي فانها تقوم الجزئيات وقد يكون جزءا من اجزاء قوامها والدليل عليه ان
الانواع متقومة من طبايع الاجناس والفصول والاشخاص متقومة من الطبيعة
النوعية مع الاعراض التي جهة المشخصة د ان الكل لا يكون محمولا على كل
احد من الاجزاء والكلي يكون محمولا على كل جزئي كما يقال الانسان حيوان
ولا يقال الواحد عشرة ه اجزاء الكل متناهية وجزئيات الكلي غير متناهية
والكل يحصره اجزاؤه والكلي لا يحصره جزئياته فهذا ما قيل في الفرق بين الكل والكلي
وبين الجزء والجزئي اما الفرق بين الكل والكلي وكل واحد واحد فهو ان الكل
عبارة عن المجموع من حيث هو مجموع وكل واحد عبارة عن كل واحد من الاحاد التي
منها تركب ذلك المجموع وبالجملة فالفرق بين الكل وبين كل واحد من اجزائه
معلوم بالضرورة ولا معنى للجزء الا كل واحد واحد من اجزاء الكل واما الفرق
بين الكلي وبين كل واحد واحد فهو ان كل واحد عبارة عن الجزئي فالفرق
الذي ذكرناه بين الكلي وبين الجزئي هو بعينه فرق بين الكلي وبين كل واحد واحد
قال الشيخ الكلي الذاتي هو الذي يوصف به ذات الشيء في ذاته
كما يوصف النار بالحرارة واليبوسة اللتين في ذاتها والكلي الذي
يوصف به ذات الشيء بعد ذاته كالسواد والبياض في الانسان ٥ التفسير
قال مولانا رحمه الله ههنا مسايل المسئلة الاولى اعلم ان
كل مهية وحقيقة فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة واعني بالبسيطة ان تكون حقيقته

العرضي هو ما

مفردة لا يكون تحققها بسبب اجتماع عدة امور واعني بالمركبة ما يكون تحققه بسبب اجتماع
عدة امور اما البسيط فلا بد من الاعتراف به فانه لو كان كل حقيقة مركبة من حقائق لزم التسلسل
لا الى وحدة واحدة بل مرارا غير متناهية ثم مع ذلك فانه لا بد من البسيط لان المعقول من
المركب ما يحصل من اجتماع الوحدات فما لم يتقرر الوحدة لم يتقرر اجتماع الوحدات فثبت
انه لا بد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة ثم هذه الماهية لا يكون لها شيء من الاجزاء
واذا كان مرادنا بالذاتي جزء الماهية ثبت ان البسيط لا ذاتي له البتة اما الماهية المركبة
فلا شك انها من حيث هي هي انما تحققت من تلك الاجزاء فيكون كل واحد من تلك الاجزاء
ذاتيا له بمعنى كونه جزءا من قوام تلك الماهية اذا عرفت هذا فنقول الجزء مقدم على الكل في
الوجود وفي العدم اما في الوجود فلان وجود المركب موقوف على وجود المفرد ووجود المفرد
غير موقوف على وجود المركب فانه قد يعقل حصول المفرد منفكا عن حصول المركب واما في
العدم فلانه ما لم يعدم جزء من اجزاء المركب او كل واحد من اجزائه فانه يمتنع عدم ذلك المركب
فثبت ان عدم المركب موقوف على عدم اجزائه ثم ههنا بحث وهو ان في جانب
الوجود ما لم يوجد كل تلك الاجزاء امتنع وجود المركب اما في جانب العدم فانه لا يتوقف
عدم المركب على عدم اجزاء ذلك المركب بل اي جزء من تلك الاجزاء عدم فانه يكفي عدمه جميع صح
في عدم ذلك المركب الا ترى ان البيت اذا خرب فان الذي عدم ليس الا الشكل
والهيئة فاما الاجزاء المادية فكلها باقية ثم ان عدم الجزء الصوري كفى في عدم البيت
فثبت بما ذكرنا ان في جانب الوجود لا يوجد المركب الا عند وجود جميع اجزائه اما في جانب
العدم فانه يكفي في عدم المركب عدم جزء واحد من اجزاء مهيته فثبت بما ذكرنا ان المفرد
متقدم على المركب في الوجود الخارجي والعدم الخارجي فندعي ان الامر كذلك ايضا في
الوجود الذهني وهو ان العلم بجزء الماهية سابق على العلم بكلها والدليل عليه ان الماهية لو كانت

مفارقة

١٤٣

٦١

١٢٥

عبارة عن تلك الاجزاء وجب ان يكون العالم بالمهية عالما بتلك الاجزاء اذ لو كان
عالما بامر مغاير لها والمغاير لها مغاير لتلك المهية فح يكون العلم بتلك المهية علما
بغيرها وذلك محال فثبت ان العلم بالمهية موقوف على العلم بكل واحد من اجزائها
وظاهر ان العلم بكل واحد من اجزائها لا يتوقف على العلم بتلك المهية فثبت ان
العلم بجزء المهية متقدم على العلم بالمهية في الوجود الذهني والعدم الذهني وذلك هو
المطلوب وههنا سؤالات ا انكم قلتم وجود المهية موقوف على وجود اجزاء
المهية لكن اجزاء المهية هي عين المهية فيلزم كون المهية موقوفة على نفسها
وهو محال ب انكم ذكرتم ان العلم بالمهية موقوف على العلم باجزاء المهية
وهذا باطل من وجوه ا ان الجسم عند المتكلمين مؤلف من الاجزاء التي لا تتجزى
وعند الفلاسفة من الهيولى والصورة ٢ فان التزم ملتزم ان الجسم في نفس حقيقته واحدة
وانها غير مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى وغير مركبة من الهيولى والصورة فلا شك ان بدن الانسان
مركب من الاعضاء البسيطة ثم ان الواحد منا قد يعلم بدن نفسه وان كان لا يعرف الاعضاء
البسيطة التي منها يتألف ذلك البدن وقد يعرف الكرباس الواحد مع
انه لا يعرف الخيوط التي منها يتألف ذلك الكرباس وقد يعرف الجدار
مع انه لا يعرف اللبنات التي منها تركب ذلك الجدار وكل ذلك نقض على قولكم
العلم بالمركب مشروط بالعلم بكل واحد من مفرداته ب ان الفلاسفة يقولون مهية
الانسان هي انه جوهر ذو ابعاد ثلثة مغتذ نام حساس متحرك بالارادة
ناطق ثم ان كل انسان يعلم كونه انسانا علما ضروريا مع انه لا يخطر بباله شيء
من هذه التفاصيل وذلك يدل على ان العلم بالمهية لا يكون مشروطا بالعلم باجزائها
ج ان ذات كل انسان هي نفسه الناطقة التي هي جوهر مجرد وعلم كل احد بنفسه

٢ ثم ان جمهور الخلق يعرفون
كون الجسم جسما ممتدا في الجهات
مع انه لا يخطر ببالهم كونه
مؤلفا من الاجزاء التي
او كونه مؤلفا من الهيولى
والصورة صح

علم به بهيئة الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فيكون الجوهرية جزءا من ماهية النفس
الناطقة فلو كان العلم بالشيء مشروطا بالعلم باجزائه لوجب ان يعلم كل احد ان
انت واليه بقوله انا جوهر قائم بالنفس ولو كان الامر كذلك لما جوز كثير من العقلاء كون
النفس نفس المزاج والجواب عن السوال الاول انا في باب الكلي والجزئي ذكرنا
الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد فنحن ندعي كون المجموع مفتقرا في تحققه
الى تحقق كل واحد من افراده فلم يلزم افتقار الشيء الى نفسه والجواب عن السوال
الثاني من وجهين احدهما وهو الذي ذكره الشيخ في اكثر كتبه انا لا ندعي ان العلم بالماهية
المركبة مشروط بتقدم العلم باجزائها على سبيل التفصيل بل ندعي ان تلك الاجزاء
لابد وان يكون بحيث اذا اخطرت بالبال فانه يحكم العقل بكون تلك الماهية
مؤلفة منها وهذا الجواب عندي ليس كما ينبغي وذلك لانه اما ان يسلم ان العالم
بالماهية المركبة يجب ان يكون عالما باجزائها او لا يسلم فان لم يسلم ذلك فقد بطل
قوله العلم بالماهية مسبوق بالعلم باجزائها وسقط ذلك بالكلية واما ان يسلم ذلك
فالعالم باجزاء الماهية لابد وان يكون عالما بكل واحد واحد من تلك الاجزاء ويكون
علمه بكل واحد غير علمه بالاخر ولا معنى للتفصيل الا ذلك فكان قوله العلم
بالماهية المركبة غير مشروط بالعلم باجزائها على سبيل التفصيل خطا الوجه الثاني في
الجواب عن السوال وهو الوجه المعتمد ان نقول اجزاء البدن داخلة في
تقويم البدن من حيث انها اجزاء لا من حيث كون كل واحد منها منفصلا
عن الاخر بالفعل فلا جرم العالم بالبدن عالم بتلك القدر من الجسمية فاما كون
كل واحد من تلك الاجزاء مغايرا لصاحبه مغايرة بالفعل فهذا الاعتبار
غير داخل في تقويم مجموع البدن فلا جرم لم يلزم من العلم بالبدن العلم بتلك الاجزاء

والحق

من حيث انها اجزاء وبهذا الحرف يظهر الجواب عن قوله يلزم ان يكون العالم بالكرباس
عالما بعدد الخيوط وان يكون العالم بالجدار عالما بعدد اللبنات واما قوله الانسان
عبارة عن جوهر ذي ابعاد ثلثة متغذ نام حساس متحرك بالارادة ناطق فنقول الشارح الرازي يقول انا
ان كان هو النفس الناطقة لم يكن هذه الامور اجزاء المهية ذلك الجوهر بل
هي له صفات وان كان الشارح الرازي هو الجسم المخصوص فكذلك فانا
لا نسلم كون هذه الصفات اجزاء من مهية الانسان واما قوله ذات الانسان
جوهر فنقول قد دللنا على ان كون الشئ جوهرا ليس من المحمولات الذاتية
وسنبين تلك الدلايل في قاطيغورياس فسقطت هذه الاسولة فظهر ان
جزء المهية لابد وان يكون متقدما على المهية في الوجود الخارجي والذهني
والعدم الخارجي والذهني وهو المطلوب المسئلة الثانية في بقية الاحكام
لما يكون جزءا للمهية اعلم ان الخاصة المذكورة وهي التقدم في الوجودين
والعدمين خاصة مساوية لجزء المهية فكل ما لا يكون جزء المهية لا يكون
كذلك وكل ما يكون كذلك فانه يكون جزء المهية واما سبب الوجود فانه
وان كان متقدما في الوجود الخارجي لكنه لا يكون متقدما في الوجود الذهني
اذا عرفت هذا فنقول لجزء المهية لوازم ا احدها ان جزء المهية يجب
ان يكون بين الثبوت للمهية ب ان جزء المهية يجب ان يكون
مستغنيا عن السبب الجديد اما الاول فالدليل عليه انا بينا ان العلم
بالمهية مشروط بالعلم بمفرداتها والشرط يجب ان يكون حاصلا مع المشروط
فالعلم بجزء المهية يجب ان يكون حاصلا مع العلم بالمهية ولا معنى للبين
الا ذلك فثبت ان جزء المهية يجب ان يكون بين الثبوت للمهية

لكن ليس كل ما كان بين الثبوت للماهية فانه يجب ان يكون جزءا للماهية
لان اللازم القريب للماهية واعني بالقريب الذي لا واسطة بينه وبين الماهية
يستفهم الدلالة على انه يجب ان يكون بين الثبوت مع انه لا يكون جزءا للماهية
واما الثاني فالدليل عليه انا بينا ان تحقق الماهية مشروط بان يتقدم تحقق اجزاء
الماهية واذا اتفق تحقق جزء الماهية على تحقق الماهية فلو افتقر تحقق ذلك الجزء
الى تحقق آخر بعد تحقق الماهية لكان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال فثبت
ان كل ما كان جزءا للماهية فانه بعد تحقق الماهية يستغني عن تحقق جديد لكنه
لا ينعكس فقد يستغني عن تحقق جديد مع انه لا يكون جزءا للماهية فان اللازم
القريب للماهية موجبه هو الماهية واذا كان كذلك كان غنيا عن السبب
الجديد فثبت ان كل ما كان جزءا للماهية فانه مستغن عن السبب الجديد لكن
ليس كل ما استغنى عن السبب الجديد فانه يكون جزءا للماهية المسئلة الثالثة
اتفقوا على ان جزء الماهية يسمى باسم الذاتي اما تمام الماهية هل يصح تسميته بالذاتي
ام لا الاصح عندي انه لا يجوز ذلك لان الذاتي هو الامر المنسوب الى الذات
والمنسوب الى الذات مغاير له فاذا قلنا الانسان ذاتي فاما ان يكون ذاتيا
للانسان وهو محال والا لزم كون الشيء ذاتيا لهذا الانسان وهو باطل ايضا لانه
اذا جعل الانسان ذاتيا لهذا الانسان من حيث انه هذا الانسان فالانسان
ليس تمام ماهية هذا الانسان من حيث انه هذا الانسان المعين لان الانسان
المعين عبارة عن ماهية مركبة عن الانسان وعن القيد المشخص وعلى هذا التقدير
يكون الانسان جزءا من ماهية هذا الانسان لا انه تمام ماهيته فثبت ان الحكم
بان كون ذاتيا وبين كون تمام الماهية محال ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله

نسخه اوم

اذا

في ذاته واعلم ان هذا اللفظ مبهم ولعل المراد [illegible] الذي يوصف به ذات الشيء [illegible]

الكلي الذاتي هو الذي يوصف به ذات الشيء ويكون ذلك الوصف جزءا
من ذاته ثم بعد هذا التلخيص فهو مشكل لان الوصف متاخر بالرتبة عن الموصوف
والجزء متقدم على المركب والمتاخر لا يكون نفس المتقدم فالوصف لا يكون
جزءا والمثال الذي ذكره لذلك وهو قوله كما يوصف النار بالحرارة واليبوسة
فعليه سؤال وذلك لان عنده الطبيعة النارية غير والحرارة واليبوسة غير
والجزء المقوم لمهية النار ليس هو الحر واليبس بل تلك الطبيعة واحتج على هذا
في كتاب الاشارات في باب المزاج من الطبيعيات بوجوه فا ان الحرارة
واليبوسة ~~عرضان والنار جوهر والعرض لا يكون جزءا من~~ كيفيتان قابلتان للاشتد
والانتقاص فعلمنا ان هاتين الكيفيتين ليستا جزئين من مهية النار ب

وجزء المهية يستحيل ان يقبل الاشد والاضعف

ان الحرارة واليبوسة عرضان والنار جوهر والعرض لا يكون جزءا من الجوهر ج
ان المذهب الحق ان الطبيعة النارية باقية عند حصول المزاج واما كيفية
الحر واليبس فمنكسرة ضعيفة فثبت بهذا الوجه ان الحر واليبس ليستا جزئين
من اجزاء مهية النار فان قالوا لا شك ان الحر واليبس جزء من مهية الجسم
الحار اليابس فنقول ان كان الامر على ما ذكرتم فجميع الصفات الوصفية تصير
ذاتية بهذا الاعتبار فان الضحك جزء من مهية الضاحك من حيث هو
ضاحك والبياض جزء من مهية الابيض من حيث هو ابيض [illegible] الشيخ
الكلي المقول في جواب ما هو هو الذي يدل على كمال حقيقة ما يسأل عن مهيته كقولنا
في جواب ما هو الانسان انه حيوان ناطق مايت التفسير قال مولانا رحمه الله
ههنا مسايل المسألة الاولى اعلم انا قبل الخوض في المقصد نقدم مقدمة لا بد منها
في بيان المقصد وهي ان نقول ان الشيء قد يكون معلوما بذاته وقد يكون معلوما

لا بذاته بل بتوابعه وصفاته اما الاول فهو ان يبصر اللون بالبصر فحينئذ نعقل
مهية اللون من حيث انها هي ومثل ان يحس حرارة النار بجسمها فحينئذ
نعقل مهية الحرارة من حيث انها هي فهذا العلم يكون علما بالشيء من حيث حقيقته
المخصوصة وماهيته المعينة وهو اكمل درجات العلم بالشيء واما الثاني
فهو انه اذا دل الدليل على ان العالم محدث وثبت ان كل محدث فله محدث
فهاهنا يقضي العقل بان العالم له محدث ولكنه لا نعلم ان مهية ذلك المحدث اي فهاهنا
شيء هي وان كان حقيقته ماهي فهذا المحدث نعلم منه انه محدث فاما انه
في ذاته المخصوصة ماهو فغير معلوم فهذا العلم يكون علما بالشيء لا من حيث حقيقته
المخصوصة بل من حيث ان له صفة ما وعارضا ما اذا عرفت هذه المقدمة فنقول
المسؤل عنه بما هو اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا فاما
ان يكون طالبا للعلم الحقيقي التام او للعلم الوصفي الناقص فان كان الاول
فاما ان يكون ذلك من الامور التي قد ادركناها الان باحد حواسنا الخمس او
لم نكن كذلك لكنه وجد تلك الحقيقة من نفسه مثل العلم بالالم واللذة والشهوة
والغضب وساير الاحوال النفسانية واما ان يكون المسؤل عنه خارجا عن
الامور المدركة بالحواس وخارجا عن الامور المدركة من النفس اما القسم الاول
وهو ان المسؤل عنه بما هو مهية بسيطة مدركة باحد الحواس الخمس فجوابه ان يشار الى
تلك الكيفية مثل انه اذا قيل ما الحرارة فجواب هذا السوال ان يقال انه الامر
الذي يدرك بحس اللمس عند مماسة جرم النار واذا قيل ما البياض فجوابه
ان يقال انه الامر الذي يدرك بحس البصر عند النظر الى الالوان وكل من عدل
في تعريف هذه الكيفيات عن هذا القانون فهو مخطئ واما القسم الثاني

وهو ان يكون المسؤول عنه كما هو ماهية بسيطة غير مدركة بشي من الحواس الخمس ولكنه
يكون مدركا من النفس ادراكا ضروريا وهو مثل الالم واللذة والفرح والغم
فاذا قال قايل ما الفرح فجوابه ان يقال هو الامر الذي تجده من نفسك عند الحالة
الفلانية واما القسم الثالث وهو ان يكون المسؤول عنه كما هو ماهية بسيطة
غير مدركة بالحس ولا مدركة من النفس فهذا لا سبيل الى تعريفه بالمعرفة الحقيقية
لانا بعد الاستقراء والاختبار نعلم بالضرورة ان الذي يكون خارجا عن
القسمين الاولين فانه لا يمكننا ان نعرفه من حيث انه تلك الحقيقة المخصوصة
معرفة حقيقية ذاتية بل يمكن تعريفه معرفة ناقصة عرضية مثل ان يقال
المحدث هو الذي لاجله انتقل الشي من العدم الى الوجود فهذا لا يفيد
العلم بماهية محدث العالم من حيث انها تلك الماهية وانما يفيد علما ناقصا
مستفادا من صفة عرضية فهذا هو الكلام فيما اذا كان المسؤول عنه بسيطا
اما القسم الثاني وهو ان يكون المسؤول عنه مركبا فجوابه اما ان يكون بالطريق
الذي يفيد المعرفة الحقيقية التامة او بالطريق الذي يفيد المعرفة العرضية
الناقصة فان كان الاول كان طريق تعريفه ليس الا ذكر جميع البسايط
التي هي اجزاء تلك الماهية المركبة فانا قد دللنا على انه لا معنى لتلك
الماهية الا مجموع تلك الاجزاء واذا كان كذلك لم يمكن تعريف تلك الماهية
الا بذكر مجموع تلك الاجزاء ثم هذا على قسمين لان المذكور في الجواب اما
ان يكون لفظا مفردا دالا بالمطابقة على كل تلك الاجزاء واما ان
يكون الفاظا كثيرة يدل كل واحد منها على جزء من تلك الاجزاء اما الاول
فهو التعريف بالاسم وحاصله يرجع الى تبديل لفظ بلفظ اوضح منه

تفهيما للسائل كما اذا قال قائل ما الغضنفر فيقال انه الاسد وهذا النوع قليل الفائدة
وتلك الفائدة ليست الا تعليم اللفظ وافادة اسم آخر مرادف الاول
واما الثاني فهو التعريف بالحد ولذلك قيل ان الحد لا حقيقة له الا تفصيل
ما دل الاسم عليه بالاجمال هذا اذا كان المسئول عنه بما هو ماهية مركبة وكان
الجواب عنه بذكر الطريق الذي يفيد المعرفة التامة الحقيقية وهو ان
يذكر خاصة من خواص تلك الماهية المركبة فهذا هو المسمى بالرسم فهذا هو الكلام
الملخص في جواب ما هو المسئلة الثانية اعلم ان التقسيم الصحيح ان
يقال الكلي اما ان يكون تمام الماهية واما ان يكون جزء الماهية واما ان يكون
خارجا عن الماهية وههنا دقيقة وهي ان ذلك الذي يكون جزءا من الماهية
فهو في نفسه ايضا ماهية والذي يكون خارجا عن الماهية فهو في نفسه ايضا ماهية
ولا منافاة بين كون الشيء باعتبار مخصوص ماهية وبين كونه باعتبار آخر
مخصوص جزءا من ماهية اخرى او خارجا عن ماهية اخرى اذا عرفت هذا
فنقول اما تمام الماهية فهو المقول في جواب ما هو واما جزء الماهية فهو الذاتي
واما الخارج عن الماهية فهو العرضي واذا عرفت هذا فنقول المسئول عنه
بما هو اما ان يكون شخصا واحدا او اشياء كثيرين فان كان الاول كان
ذلك هو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية كما قيل ما زيد لست
اقول من زيد فيقال انه الحيوان الناطق واما ان كان المسئول عنه بما هو
اشياء كثيرين فاما ان يكون بعضها يخالف بعضا بالماهية او لا يكون كذلك
فان كان الاول فاما ان يكون بينها قدر مشترك من الذاتيات او لا يكون
فان خالف بعضها بعضا بالماهية ولا يكون بينها قدر مشترك من الذاتيات ٧

المعرفة التامة الحقيقية اما اذا كان الجواب عنه بذكر الطريق الذي يفيد ~~[illegible]~~ صح

٧ فليس هنا جواب مشترك لما هو وهذا القسم مما اغفله وان كان هنا
قدر مشترك من الذاتيات صح

كان تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات هو المقول في جواب ما هو
بحسب الشركة كما اذا سئل عن طائفة من الحيوانات مثل الانسان والثور والفرس
والحمار مثلا فان جوابه ان يقال انها حيوانات لان هذا اللفظ دال
على تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات فان لم يكن هذا المثال كذلك
لم يضرنا لان المقصود هو التمثيل لا تحقيق الكلام في هذه الصورة واما ان كان
المسؤول عنه ما هو اشياء كثيرة لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد فقط
فتمام القدر المشترك بينها من الماهية يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة
اي الشخص وبحسب الخصوصية معا اما بحسب الشركة فلان ذلك هو
تمام القدر المشترك واما بحسب الخصوصية فلان الذي لكل واحد منها من
المقومات ليس الا ذلك القدر اذ لو كان لزم ذلك القدر امر زائد به
تميز عن غيره لكانت حقيقته لغيره بالذاتيات وقد فرضنا انه ليس كذلك
هذا خلف المسئلة الثالثة في بيان حد الانسان وحقيقته اعلم ان هذا
وان كان مثالا معينا ولا تعلق للمنطقي بالمثال المعين الا انه لما كثر ذكر الناس
لهذا المثال وجب علينا ان نشرح الحال فيه فنقول يجب ان يعلم ان
الذي يشير اليه كل احد الى نفسه بقوله انا مغاير للذي يشير اليه غيره
بقوله انت او هو وذلك لان المشار اليه لكل احد بقوله انا جوهر النفس
الناطقة لا البدن ولا شيء من قواه والدليل عليه وجهان الاول ان
الانسان قد يقول فعلت وادركت وغضبت واشتهيت والقت
وسمعت فيكون التاء المذكور في قوله فعلت ضميرا عن النفس والاشارة
اليها فيكون نفسه في هذه الحالة مدركة متصورة عنده بقوى الادراكات

واجل التصورات مع انه في تلك الحالة قد يكون غافلا عن البدن وعن جملة
اجزائه وعن جملة الصفات التي يتميز بها فدل ذلك على ان الذي يشير اليه كل
احد بقوله انا جوهر سوى البدن وسوى جملة اجزائه ب ان المباحث الطبية
دلت على ان جميع اجزاء البدن في الذوبان والتحلل والتبدل فانه لا يخفى
للغذاء الا ايراد بدل المتحلل واما المشار اليه بكل احد بقوله انا فانه باق مستمر
غير متبدل والمتبدل المتحلل مغاير للباقي المستمر فثبت ان المشار اليه بقوله
انا جوهر النفس لا البدن او شيء من اجزائه واما المشار اليه بكل احد بان
يقول لغيره انت او هو فهذا ليس هو جوهر النفس بل هو البدن المخصوص
بدليل اني لا اعرف من زيد الا البنية المشاهدة والهيكل المخصوص حتى
ان تلك الهيئة وذلك الهيكل لو تغيرت عن صورته وخلقته وربما
ظن انه ليس هو بل غيره ولو شاهدت انسانا آخر يشبهه في البنية و
الهيكل وربما ظن بهذا الآخر انه هو وذلك يدل على ان الذي يشير
اليه كل احد الى غيره بقوله انت او بقوله هو هو الهيكل المخصوص والبنية
المخصوصة فان قالوا الذي يشير اليه كل احد الى غيره بقوله انت وبقوله هو
امر مستمر باق لو البدن المخصوص غير باق ولا مستمر بل هو في الذوبان
فوجب ان يكون المشار اليه بقوله انت وقوله هو ليس هو البدن
وبالجملة هذا عين ما ذكرتموه في اشارة كل احد الى نفسه بقوله انا فما الفرق
بين البابين فنقول الفرق ان علم كل احد بنفسه المخصوصة علم بديهي
لا يقبل الشبهة والخطاء ولذلك فانه لا يشتبه بغيره البتة ولا يشتبه
غيره به البتة اما علم كل احد بغيره فانه علم مخلوط بالظن فلذلك فانه يقبل

الشبهة

الشبهة فيشتبه هو بغيره ويشتبه غيره به فظهر الفرق اذا عرفت هذا الاصل الذي
ذكرناه ظهر ان الذي يشير اليه كل احد الى نفسه بقوله انا هو الجوهر المجرد الذي هو
النفس الناطقة وعلى هذا التقدير فانه يمتنع ان يقال انه في حد الذات ان
انه جوهر جسماني متغذ نامي مولد وذلك لان جوهر النفس جوهر مجرد فكيف
يقال انه جوهر جسماني واما كونه متغذيا منميا مولدا حساسا متحركا فكل ذلك قواه
وافعاله ولا شيء منها داخل في مهيته البتة واما وصفه بانه مايت فهو باطل
لما ثبت ان النفس لا تموت فهذا اذا كان المراد بالانسان ما يشير اليه
كل احد الى نفسه بقوله انا فاما ان كان المراد بالانسان ما يشير اليه كل احد من
غيره بقوله انت وبقوله هو فذلك هو الهيكل الجسماني فهذا يصدق عليه
انه جوهر جسماني لكن لا يصدق عليه بقية الصفات اما كونه متغذيا منميا
مولدا للمثل حساسا متحركا بالارادة فلانه ثبت في علم النفس عندنا ان هذه
الافعال كلها افعال النفس بواسطة الالات الجسمانية فيكون اسناد هذه
الافعال الى البدن خطا محضا ثم هب ان هذه الافعال مستندة الى البدن
الا ان كونها مستندة الى البدن امر مشكوك فيه لا نعلم ثبوته الا بالدليل
الغامض وقد بينا ان ما يكون جزء المهية فانه يكون معلوم الثبوت للمهية علما
بديهيا ضروريا واما كونه ناطقا فقد اتفقوا على انه ليس المراد منه النطق اللساني
بل النطق العقلي واتفقوا على ان ذلك ليس من صفات البدن بل من صفات
النفس والحاصل ان الحد الذي ذكروه للانسان يوهم كون الشيء الواحد
موصوفا بانه جسم وبانه ناطق نطقا عقليا وذلك عندهم محال لانهم اتفقوا
على ان الجسم يمتنع اتصافه بالنطق العقلي فلا شيء من الجسم بناطق نطقا عقليا

ولا شيء من الناطق نطقا عقليا بجسم واذا كان ذلك مذهب القوم فكيف جمعوا
بينهما في حد الانسان وهذا من العجايب واما كونه فاسدا فلانه لا يمكن جعله جزءا من
ماهية الانسان وذلك لانه ان كان المراد من الانسان جوهر النفس فقد اتفقوا
على ان النفس لا تموت فكيف وصفوها بالمايت وان كان المراد من الانسان
جوهر البدن فالبدن ما دام باقيا على الصفات التي معها يصدق عليه انه
انسان فانه لا يكون مايتا فاذا صار مايتا فقد بطلت تلك الصفات
فالمايت بالحقيقة كالصفة المنافية للانسانية والمبطلة لها فكيف يمكن
ادخال هذا الوصف في ماهية الانسان وايضا فيمكننا ان نعقل انسانا باقيا
ابد الاباد ولا يمكننا ان نعقل انسانا غير انسان والدليل ان الذين يقولون
بان السعيد من الناس يبقى في الجنة ابدا لا اخر له فقد اعتقدوا ان ذلك الانسان
لا يكون مايتا واعتقدوا اعتقادا والعلم به بالضرورة فثبت بمجموع
ما ذكرناه ان الحد الذي ذكروه مختل بل الحد الحقيقي الصحيح ان يقال ان كان المراد
من الانسان الامر الذي يشير اليه كل احد بقوله انا فذلك معلوم علما تاما كاملا
لا يمكن ان يحصل علم اقوى منه ولا اوضح منه فكيف يمكن تعريفه بغيره
وان كان المراد من الانسان الامر الذي يشير اليه كل احد بقوله هو وبقوله
انت فذاك هو هذه البنية التي هذه المحسوسة فان قال قايل ادخال
الناطق في تعريف الانسان باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان بعض
الطيور قد ينطق واما الانسان فقد يكون ابكم والجواب المراد من الناطق
غير ما ذكرتم وتقريره ان الحيوان اذا ادرك امرا من الامور فاما ان يمكنه
تعريف غيره ذلك الذي ادركه او لا يمكنه ذلك والاول هو الانسان

العكس فلان م

ثان

فان لكل شيء يدركه بنفسه وبحسه فانه يمكنه ان يعرف غيره ذلك الامر ثم
ان طرق التعريف كثيرة منها النطق ومنها الاشارة والكتابة وغيرهما فلما كان
الانسان ممتازا عن سائر الحيوانات بكونه قادرا على هذا التعريف وكان اظهر
طرق هذا التعريف وهو النطق لا جرم ذكروا في تعريف الانسان انه ناطق
وبهذا الطريق اندفع السؤال المذكور لان الطريق المخصوص لا يمكنه ان يعرف
غيره ما في ذهنه وخياله على سبيل التفصيل واما الابكم فيمكنه ذلك فسقط
هذا السؤال والله اعلم قال الشيخ القول في جواب اي ما هو هو الكلي
الذاتي الذي يميز به الشيء عما يشاركه في ذاتي له كالناطق للانسان الذي هو فصل
قال رحمه الله الماهية اذا كانت مشاركة لغيرها في بعض الاجزاء
المقومة لها وكانت مخالفة لذلك الغير في جزء مقوم لها فمن المعلوم بالبداهة
ان الجزء الذي به المشاركة مغاير للجزء الذي به الممايزة وتمام الجزء المشترك هو
الجنس وتمام الجزء المميز هو الفصل فاذا اشير الى الانسان الى حقيقة معينة وقيل
اي شيء هو وعرفنا منه انه يطلب المميز الذاتي لم يكن جوابه الا بكمال الجزء المميز
وذلك هو الفصل واعلم انه لا يجب ان يكون امتياز كل شيء عما عداه بالفصل
والا لكان امتياز ذلك الفصل عما عداه بفصل آخر ولزم التسلسل بل الحاجة
الى الامتياز بالفصل مشروط بان يكون مشاركا للغير في بعض المقومات فحينئذ
يلزم ان يكون امتيازه عن ذلك الغير بمقوم آخر قال الشيخ القول في
جواب ما هو بالشركة ما يكون دالا على كمال حقيقة اشياء يسئل عنها معا
ولا يكون كذلك للافراد قال رحمه الله المراد من القول في جواب
ما هو بالشركة هو كمال الجزء المشترك وقد عرفته قال الشيخ الجنس هو

المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو قال مولانا رحمه الله المقول في
جواب ما هو بالشركة هو كمال الجزء المشترك الجنس والفرق بينهما ان الاول الكلي
وهو الذي ذكرناه انه كمال الجزء المشترك ثم ههنا مباحث المسئلة الاولى اعلم انا
اذا قلنا الحيوان جنس للانسان فههنا امور ثلثة فالحيوان من حيث
انه حيوان ب المفهوم من الجنس من حيث انه هذا المفهوم ج الحيوان المحكوم
بانه جنس فان المركب عن امرين مغاير لكل واحد منهما فنفتقر ههنا الى تقرير ان المفهوم
من كون الحيوان حيوانا مغاير للمفهوم من كونه جنسا ويدل عليه امور الف ان قولنا
الحيوان جنس للانسان قضية صادقة وكل قضية صادقة فمحمولها غير موضوعها لامتناع
حمل الشيء على نفسه ينتج ان كون الحيوان حيوانا مغاير لكونه جنسا وتقريب
هذا الدليل ان يقال الفرق بين قولنا الحيوان حيوان وبين قولنا الحيوان جنس
معلوم بالضرورة ولو كان المفهوم من انه حيوان هو المفهوم من انه جنس لما بقي هذا
الفرق ب ان كون الحيوان حيوانا غير معقول بالقياس الى الانسان وكون الحيوان
جنسا للانسان معقول بالقياس الى الانسان ينتج ان كون الحيوان حيوانا
مغاير لكون الحيوان جنسا للانسان ج انه يصدق على هذا الحيوان انه حيوان وليس
بجنس البتة واللون يصدق عليه انه جنس للسواد فمعنى الجنسية حاصل فيه مع ان
معنى الحيوانية غير حاصلة فيه فقد حصل الحيوان بدون الجنسية وحصلت
الجنسية بدون الحيوانية فوجب ان يكون كون الحيوان حيوانا مغايرا لكونه
جنسا للانسان اذا عرفت هذه الامور الثلثة فنقول انا نسمي الحيوان
بالجنس الطبيعي ومجرد المفهوم من كون الحيوان جنسا بالجنس المنطقي والحيوان
المأخوذ مع كونه جنسا بالجنس العقلي اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا الجنس جزء

من مهية النوع فالمراد ان الجنس الطبيعي جزء من مهية النوع الطبيعي فان الحيوان
جزء من مهية الانسان فاما ان يكون الجنس المنطقي جزءا من مهية النوع المنطقي
فذلك غير صحيح لانهما اعتباران اضافيان والاضافيان المتلازمان يكون كل
واحد منهما خارجا عن مهية الاخرى ومباينة عنها وان كانت ملازمة لها
مثل الابوة والبنوة فان مهية الابوة خارجة عن مهية البنوة وبالعكس
ولكن يكون كل واحدة منهما ملازمة للاخرى فكذا ههنا واذا عرفت هذا في
الجنس فاعرفت مثله في سائر الكليات الخمسة المسئلة الثانية في
ان نون الذي به يعرف كون المهية مركبة من الجنس والفصل اعلم انه لا يجب
في كل مهية ان يكون مركبة من الجنس والفصل والا لزم ان يكون كل مهية
مركبة وذلك محال اذ لو كان كل مهية مركبة لما كان شيء منها بسيطا ولو لم يوجد
البسيط لم يوجد المركب فنقول بان الكل مركب يقتضي نفي كل مركب
وما افضى ثبوته الى نفيه يكون باطلا بل الشرط في كون المهية مركبة من الجنس
والفصل مجموع امور اربعة فان يكون تلك المهيات مشاركة لغيرها
في امور ثبوتية اذ لو كان اشتراكها في محض السلب لم يلزم كونها مركبة من الجنس
والفصل والدليل عليه ان كل مهيتين بسيطتين فانه لا بد وان يشتركا
في سلب كل ما عداهما عنهما فلو كان الاشتراك في المفهوم السلبي لوجب
التركيب من الجنس والفصل لزم ان يكون كل بسيط مركبا هذا خلف ب
ان يكون الامر الثبوتي المشترك فيه جزءا من المهية اذ لو كان خارجا عن
المهية لم يلزم من حصول الاشتراك فيه وقوع التركيب في المهية بدليل
ان جميع البسائط مشاركة في كون بعضها مخالفا للبعض وفي كونها امورا

متغايرة وفي كونها بحيث يصح ان تكون معلومة ومذكورة فلو كان الاشتراك في
المفهوم الثبوتية توجب التركيب لزم ان يكون كل بسيط مركبا هذا خلف ح
ان يكون ما به تمتاز كل واحد منهما عن الآخر امرا ثبوتيا اما لو كان سلبيا فانه
لا توجب التركيب والدليل عليه ان الماهيتين اذا اشتركتا في بعض الذاتيات
وتباينتا في ذاتي آخر فما به المشاركة غير ما به المغايرة فالجنس هو كمال الجزء المشترك
والفصل هو كمال الجزء المميز والنوع هو المجموع الحاصل من هذين الجزئين واذا ثبت
هذا وجب ان يكون الفصل ممتازا عن النوع وامتيازه عنه ليس الا
لاجل ان الفصل هو احد هذين الجزئين فقط والنوع هو مجموع الجزئين فيكون
امتياز الفصل عن النوع بقيد عدمي وهو عدم الجزء الآخر فلو كان الامتياز
بالقيد السلبي توجب التركيب لزم ان يكون كل فصل مركبا وذلك يوجب التسلسل
والخبط الثاني ان يكون ما به المغايرة مع كونه قيدا ثبوتيا يكون جزءا من
الماهية والدليل عليه ان الفصول المختلفة يكون مشاركة في طبيعة
الجنس الا ان طبيعة الجنس خارجة عن طبيعة تلك الفصول ضرورة
ان ما به المشاركة خارج عما به المباينة فلو كان الاشتراك في الامور الثبوتية
الخارجية توجب التركيب لزم كون الفصول مركبة ابدا وانه التسلسل
ثبت ان القانون في كون الماهية مركبة من الجنس والفصل كونها مشاركة
في بعض الامور الثابتة المقومة ومتباينة في امور اخرى ثابتة مقومة
وح يتحقق العقل بان ما به المشاركة غير ما به المباينة فيحصل هناك كمال
الجزء المشترك وكمال الجزء المميز والاول هو الجنس والثاني هو الفصل
المسئلة الثالثة اعلم انا اذا قلنا ان الانسان نوع ذكرنا النوع في امر

سلبي

مركبة ص

الجامع

وبالجملة فهذا امر آخر فهذا الكلام مجازي وحقيقته ان الانسان اسم لمجموع افراد او
الفرس الذي اسم لمجموع آخر او احد الجزئين من الانسان مساو لاحد الجزئين
من الفرس في تمام الماهية وذلك الجزء هو الحيوانية والجزء الثاني من الانسان
وهو الناطقية يخالف الجزء الثاني من الفرس في تمام الماهية وهو الصاهلية
فاللذان قد استويا في الماهية فهما مستويان في تمام الماهية واللذان قد اختلفا في
الماهية فهما مختلفان في تمام الماهية الا ان الادراك الانساني يبتدأ بالادراك
الحسي ثم يترقى الى الادراك العقلي والادراك الحسي ادراك ناقص فلا يقدر
على تمييز بعض تلك الماهيات عن بعض ثم ان العقل اذا اعتبر كون بعض
تلك المحسوسات مشاركا للبعض في امر ومخالفا لها في امر اخرى فحينئذ
يتنبه لكون ذلك المحسوس مركبا عن امور كثيرة فبعض تلك الامور متساوية
في تمام الماهية وبعضها مختلفة في تمام الماهية وان التماثل متماثل من كل الوجوه
وان المخالف مخالف من كل الوجوه المسئلة الرابعة مراتب الجنس
اربعة لان الجنس اما ان لا يكون فوقه جنس لكن يكون تحته جنس وهو الجنس
العالي ويسمى جنس الاجناس واما ان لا يكون تحته جنس لكن يكون فوقه جنس
وهو الجنس الاخير واما ان يكون تحته جنس وفوقه جنس وهو الجنس المتوسط
واما ان لا يكون فوقه جنس ولا يكون تحته جنس وهو الجنس الذي لا يكون
فوقه جنس ويكون الداخل تحته انواعا حقيقية المسئلة الخامسة اعلم
ان جنس الاجناس اما ان يكون طبيعيا او منطقيا فان كان طبيعيا كان
اعم مراتب الجنسية هو هو وان كان منطقيا كان اخص المراتب النوعية
هو هو وبيانه ان جنس الاجناس اذا كان طبيعيا مثل الجوهر ولا شك انه

اعم من الجسم الذي هو اعم من النامي الذي هو اعم من الحيوان الذي هو اعم من الانسان
اما جنس الاجناس اذا كان منطقيا فهو اخص من الجنس المنطقي وهو اخص من
الذاتي المقول في جواب ما هو وهو اخص من الذاتي وهو اخص من الكلي وهو
اخص من المضاف فجنس الاجناس اذا اخذناه باعتبار المنطقي صار نوع الانواع
او قريبا منه فثبت ان جنس الاجناس اذا كان طبيعيا كان اعم المراتب
الجنسية هو هو واذا كان منطقيا كان اخص المراتب النوعية او قريبا منه
ثم لقائل ان يقول فاذا حملتم على الجوهر انه جنس الاجناس فقد حملتم اخص المراتب
على اعم المراتب فكيف يعقل ذلك والجواب انه لا يمتنع ان يعرض الاعم اعتبارا
مخصوصا يصير بسببه اخص وح لا يبعد حمل ذلك المحمول الذي هو عليه المسئلة
الثالثة الجنس القريب للشيء هو المحمول الاول عليه واما الجنس البعيد
فانما يحمل على الشيء بواسطة حمل القريب عليه والدليل عليه ان الجسم ما لم يصر الجنس ص
حيوانا امتنع حمله على الانسان فان الجسم الذي اعم من الحيوانية ممتنع الحمل على
الانسانية فعلم ان الحيوان هو المحمول الاول على الانسان وبواسطته يصير
الجسم محمولا عليه فان قالوا الجنس البعيد اكثر بساطة من الجنس القريب
ووجود البسيط متقدم على وجود المركب فنقول هذا الذي قلتموه حق لكن من وجوه
الشيء في نفسه غير موجود لشيء اخر غير فحق ان وجود الجنس البعيد متقدم
على وجود الجنس القريب لكن لا يلزم من هذا القدر ان يكون وجود الجنس البعيد
للنوع متقدما على وجود الجنس القريب له بل الامر فيه بالعكس على ما بيناه
قال الشيخ الفصل هو المقول على كلي في جواب اي ما هو
قال رحمه الله ههنا مسائل المسئلة الاولى لفظ الفصل قد يطلق على معنى عام

وعلى معنى خاص وعلى معنى ثالث وهو خاص الخاص فالفصل العام هو الذي يجوز ان
ينفصل به شيء عن غيره ثم يعود فينفصل به ذلك الغير عنه ويجوز ايضا ان ينفصل
به الشيء عن نفسه بحسب وقتين مثال ذلك العوارض المفارقة كالقيام
والقعود فان زيدا قد ينفصل عن عمرو بانه قاعد وعمرو ليس بقاعد ثم تارة اخرى ينفصل
عنه عمرو بانه قاعد وان زيدا ليس بقاعد فيكون هذا الانفصال بالقوة مشتركا بينهما
وكذلك زيد ينفصل عن نفسه في وقتين بان يكون مرة قاعدا ومرة ليس بقاعد
فهذا هو الفصل العام واما الفصل الخاص فذلك هو المحمول اللازم من العرضيات
فان هذا الانفصال يكون باعتبار ابدا غير متغير وهو مثل انفصال الانسان عن الفرس
بانه بادي البشرة فان هذا الانفصال لازم غير متغير ولكنه بامر عرضي لا بامر
ذاتي واما الفصل الذي يقال له انه خاص الخاص فهو الفصل المقوم للنوع وهو الذي
ذكرنا انه كمال الجزء المميز اذا عرفت هذا فقول الشيخ الفصل هو المقول على كلي في جواب
اي ما هو تعريف للفصل بالمعنى العام اما اذا اردنا ان يكون تعريفا للفصل بالمعنى
الذي هو خاص الخاص وجب ان يقال هو الكلي الذاتي المقول على الشيء في جواب
اي ما هو وتحقيق الكلام فيه ما ذكرنا ان الفصل هو كمال الجزء المميز المستلزم لتمام
جزء الماهية سواء كانت جزءا جنسيا او فصليا فانه لا يقبل الزيادة والاشتداد
والضعف لان تلك الزيادة ان كانت معتبرة في الماهية فعند فقدانها
يبطل الماهية لا انها تضعف وان لم يكن معتبرة فيها لم يكن الزيادة واقعة
في الماهية بل في امر خارج عنها وايضا الامر الذي وقع النقصان بسببه ان كان
معتبرا في تحقق الماهية فعند فقدانه لزم بطلان الماهية لا ضعفها وان لم يكن
معتبرا في تحقق الماهية لم يكن النقصان واقعا في نفس الماهية بل في امر خارج عنها

المسألة الثالثة جزء الماهية الموجودة يمتنع ان يكون معدوما لان المعدوم مناقض
للموجود والمناقض لا يكون جزءا وعند هذا ظهر ان الذي لا يكون طبيعته موجودة
لم يكن جنسا للشيء ولا فصلا له المسألة الرابعة الشيء الواحد في المرتبة الواحدة
لا يكون له فصلان لان الفصل هو كمال الجزء المميز وليس بعد الكمال مرتبة اخرى
فيمتنع وقوع التعدد في الفصل المسألة الخامسة ماهية الجنس خارجة عن ماهية الفصل
وبالعكس لان الجنس عبارة عن كمال الجزء المشترك والفصل عبارة عن كمال الجزء المميز
وبديهة العقل شاهدة بان كل واحد من هذين المفهومين خارج عن الآخر اذا
عرفت هذا فنقول اتفق المنطقيون على ان هذا التركيب قد يكون موجودا في الخارج
وقد لا يكون اما الاول فهو كالانسان المركب من الحيوان ومن الناطق ولكل واحد
من هذين الجزئين وجود في الخارج واما الثاني فهو كالسواد فانه داخل تحت جنس
اللون فيكون له فصل الا انه ليس لجنسه امتياز عن فصله في الوجود الخارجي
وتقريره ان نقول لكل واحد من هذين القسمين مشكل اما الاول فلانه اذا كان للجزء
الجنسي وجود في الخارج على حدة وللجزء الفصلي وجود آخر في الخارج على حدة فعند
اجتماعهما هل عرض للمجموع منهما وجود آخر ام لا فان كان الاول فلكل واحد منهما وجود
خاص ولكل واحد منهما وجود مشترك فيه وفي الآخر فيكون لكل واحد منهما وجودان
فيلزم اجتماع المثلين وهو محال وايضا فلما كان الوجود الثاني حالا فيهما معا فيلزم
حلول الحال الواحد في محلين وهو محال واما ان لم يحصل للمجموع منهما وجود واحد فح
لم يحصل منهما موجود واحد بل هما موجودان متباينان وذلك يقتضي ان لا يحصل
في الوجود ماهية مركبة واما القسم الثاني وهو الماهية المركبة من جنس وفصل لا يتميز
واحد منهما عن الآخر في الخارج فنقول فعلى هذا التقدير لم يوجد لكل واحد من هذين

الجز

بجزئين وجب منه الى ربح عليه عادة فان العرض المجموع عنهما ايضا وجب منه الى ربح وجب
ان لا يكون موجودا اصلا منه الى ربح وان عرض المجموع عنهما وجب منه الى ربح كما كان
ذلك الوجه عرضا واحدا قائما بالمحلين وذلك محال وهذا البحث عامض
ولنا فيه دقائق ذكرناها في كتاب المطالب العالية قال الشيخ النوع
هو اخص كليين مقولين في جواب ماهو التفسير قال مولانا رضي ههنا
مسائل المسئلة الاولى اعلم ان النوع يقال بالاشتراك على معنيين احدهما ذكره
الشيخ ههنا وهو النوع المضاف ومثاله الانسان والحيوان فانهما امران
كليان مقولان في جواب ماهو والانسان اخص من الحيوان لا جرم كان الانسان
نوعا بالاضافة الى الحيوان والثاني النوع الحقيقي وهو الكلي المقول على كثيرين
لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد في جواب ماهو وهو ايضا كالانسان
فانه كلي مقول على زيد وعمرو ولا يخالف احدهما الآخر الا بالعدد واعلم ان الفرق
بين هذين المعنيين من وجوه فا ان النوع المضاف نوعيته بالقياس
الى الجنس الذي فوقه واما النوع الحقيقي فنوعيته بالقياس الى ما تحته ب
النوع المضاف قد يكون جنسا مثل الحيوان فانه نوع بالقياس الى الجسم
الجسم وجنس بالقياس الى الانسان واما النوع الحقيقي فانه يمتنع ان ينقلب
جنسا ج ان النوع المضاف يجب ان يكون مركبا لان النوع المضاف
انما يكون نوعا بالقياس الى الجنس فيكون داخلا تحت الجنس فيتميز عن
النوع الآخر بالفصل وكل ما كان كذلك فهو مركب فالنوع المضاف
يجب ان يكون مركبا في ماهيته واما النوع الحقيقي فذلك غير واجب فيه
كالنقطة والوحدة فانهما ماهية كلية تقول على اشخاص كثيرين وكذا القول

وكلما كان داخلا تحت الجنس صح

في جميع البسائط المسئلة الثانية النوع المضاف والنوع الحقيقي ليس بينهما
عموم وخصوص واما النوع المضاف فقد يوجد خاليا عن النوعية الحقيقية
فقط واما ان النوع الحقيقي قد يوجد خاليا عن النوعية الاضافية كما في كل
واحد من الهيئات البسيطة فان الهيئة البسيطة قد تكون محمولة على اشياء كثيرة
بالعدد فهي تكون نوعا حقيقيا ويمتنع كونها نوعا اضافيا والا لكانت داخلة
تحت الجنس والداخل تحت الجنس مركب فيلزم كون البسيط مركبا هذا خلف
المسئلة الثالثة المشهور ان الكليات خمسة وهي الجنس والفصل والنوع
والخاصة والعرض العام والنوع الذي هو احد انواع الخمسة هو النوع الحقيقي
لا المضاف لان البحث ههنا عن الكلي الذي يكون محمولا والنوع
المحمول هو النوع الحقيقي فاما المضاف فانه موضوع لا محمول المسئلة
الرابعة النوع اما ان لا يكون فوقه نوع ويكون تحته نوع وهو النوع العالي
واما ان يكون فوقه نوع ولا يكون تحته نوع وهو النوع الاسفل المسمى
بنوع الانواع واما ان يكون فوقه نوع وتحته نوع وهو النوع المتوسط
واما ان لا يكون فوقه نوع ولا تحته نوع وهو مثل النقطة والوحدة
وسائر الهيئات البسيطة واعلم بان هذه المراتب انما تعتبر في النوع
المضاف فاما النوع الحقيقي فليس له الا مرتبة واحدة المسئلة الخامسة
في تقسيم الكلي الى الخمسة المشهورة الكلي الذي يصدق على موضوعه
اما ان لا يكون خارجا عن الماهية او يكون والاول فاما ان يكون تمام الماهية
وهو النوع الحقيقي او جزء الماهية وهو اما ان يكون تمام الجزء المشترك
وهو الجنس او تمام الجزء المميز فهو الفصل واما الثاني فاما ان يكون مختصا

بنوع واحد وهو الخاصة او لا يكون وهو العرض العام وهذا التقسيم يدخل النوع
الحقيقي ويخرج النوع المضاف قال الشيخ الخاصة هي كلية عرضية
مقولة على نوع واحد والعرض العام كلي عرضي يقال على انواع كثيرة
قال رضي الله عنه ههنا مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الخارج عن ماهية الشيء
اما ان يكون صفة لتلك الماهية او موصوفا بها او لا صفة ولا موصوفا
اما الذي يكون صفة لها فان كانت مختصة بها فهي الخاصة والا كانت حاصلة
فيها وفي غيرها فهو العرض العام واما الذي لا يكون صفة لها بل يكون موصوفا بها فهل
يطلق لفظ الخاصة عليه فيه احتمال واما اطلاق لفظ العرض العام فممتنع لان
العرض انما سمي عرضا لكونه عارضا للشيء والموصوف لا يكون عارضا لعارضه
فامتنع اطلاق لفظ العرض عليه واما الذي لا يكون صفة للشيء ولا موصوفا به
فظ ان اطلاق لفظ الخاصة والعرض عليه ممتنع المسئلة الثانية اعلم
ان الخارج عن الماهية اذا كان صفة لتلك الماهية فانه يمكن تقسيمه من وجوه
فانه اما ان يكون خاصة او عرضا عاما وقد ذكرناه والتقسيم الثاني ان
الخارج العارض اما ان يكون لازما للماهية او لا يكون لازما لها لكنه يكون لازما
للشخص او لا يكون لازما للماهية ولا للشخص المعين اما القسم الاول وهو
الذي يكون لازما للماهية فاما ان يكون بوسط او لا بوسط واعلم انه لا بد من
الاعتراف بلازم غير ذي وسط ويدل عليه وجوه فانه لو كان لزوم كل وصف
بواسطة وصف آخر لزم اما الدور او التسلسل وهما محالان لان ان
بتقدير حصول الدور او التسلسل فلا بد من امر يستلزم صفة متتالية في ذلك
الاستلزام وحينئذ لا يكون بينه وبين المتصل به وسط فيكون لازما

ذلك م

بغير وسط اذ ان شئنا لم يستلزم شيئا فذلك نفي اللازم وان استلزم شيئا فاما
ان يستلزم امرا غير معين وهو محال لان غير المعين غير الموجود وغير الموجود يمتنع
ان يكون لازما للموجود او يستلزم امرا معينا و ح لا يكون بين المؤثر والاثر الذي
هو معلول ذلك المؤثر واسطة فيكون للازم من غير وسط فثبت بهذه الوجوه
الثلثة اثبات لازم للماهية بغير وسط واذا ثبت هذا الاصل فاعلم انه تفرع
عليه حكم وهو انهم اتفقوا على ان اللازم الذي يكون بغير وسط يكون بين الثبوت
للماهية ويدل عليه وجوه فا ان اللازم الذي يلزم الماهية لعين تلك الماهية
هو الذي يكون تلك الماهية من حيث هي هي موجبة له واذا كان كذلك فمن علم
علم تلك الماهية علم انها لما هي هي موجبة لذلك اللازم فوجب ان يعلم ذلك
اللازم ولقايل ان يقول كون الماهية المخصوصة من حيث هي هي غير وكونها موجبة
لذلك اللازم غير والدليل عليه ان كون الماهية من حيث هي هي مفهوم غير معقول
بالقياس الى اللازم وكونها موجبة لذلك اللازم مفهوم معقول بالقياس الى
اللازم فيكون الاول غير الثاني وايضا فانا اذا قلنا هذه الماهية هذه الماهية
لم يكن هذا الكلام مفيدا واذا قلنا هذه الماهية موجبة لذلك اللازم كان الكلام مفيدا
وذلك يوجب التغاير اذا عرفت هذا فنقول اتدعون ان العلم بتلك
الماهية من حيث هي هي يوجب العلم بذلك اللازم او تدعون ان العلم
بكون الماهية موجبة لذلك اللازم يوجب العلم بذلك اللازم والاول
باطل لان تلك الماهية من حيث هي هي غير معقول بالقياس الى ذلك اللازم
فلم قلتم ان العلم بها من حيث انها هي يوجب العلم بذلك اللازم وهو محل النزاع
الا فيه والثاني ايضا باطل لان العلم بكون هذه الماهية موجبة لذلك اللازم

علم باختصاصه محضوصة بين هذه الماهية وبين ذلك اللازم والعلم باختصاصها الى
امر مشروط بالعلم بكل واحد من المضافين فيجب ان العلم بكون هذه الماهية موجبة
لذلك اللازم مشروط بالعلم بوجود العلم بذلك اللازم فلو كان العلم بذلك
اللازم مستفادا من العلم بكون تلك الماهية موجبة له لزم الدور وانه محال
بل لا شك ان ههنا شيئا يجعل المطلوب المجهول معلوما اذا ثبت هذا
فنقول محمول ذلك المطلوب يجب ان يكون مجهول الثبوت والا لم يكن
مطلوبا ويجب ان يكون ثبوت ذلك المحمول لذلك الاوسط وثبوت
ذلك الاوسط لذلك الموضوع معلوما والا لم يفد ذلك القياس ويجب
ان لا يكون ذلك المحمول داخلا في ماهية ذلك الاوسط ولا يكون الاوسط
داخلا في ماهية ذلك الموضوع والا لكان ذلك المحمول داخلا في ماهية
ذلك الموضوع ~~والا لكان ذلك المحمول داخلا في ماهية ذلك الموضوع~~ فـ
يمتنع كونه مجهول الثبوت له كما بيناه بل يجب ان يكون المحمول خارجا عن ماهية
الاوسط وان كان داخلا فيها الا انه يكون الاوسط خارجا عن ماهية ذلك الموضوع
فيجب الجزم بان احدى مقدمتي هذا القياس يكون محمولها خارجا عن موضوعها
مع ان ذلك المحمول بين الثبوت لذلك الموضوع فثبت ان في المحمولات
الخارجة عن ماهية الموضوعات ما يكون بين الثبوت لها فاما ان يقال المحمول البين
هو الذي يكون بوسط والذي لا يكون بينا فهو الذي يكون بغير وسط وهذا قلب
المعقول واما ان يقال المحمول البين هو الذي يكون محمولا عليه ابتداء وغير البين
هو الذي يكون محمولا عليه بواسطة شيء آخر وذلك هو المطلوب واحتج من قال
العلم بالماهية لا يفيد العلم بلازمها الاقرب بان قال الماهية بالنسبة الى اللازم

الاول كاللازم الاول بالنسبة الى اللازم الثاني واللازم الثاني بالنسبة الى اللازم الثالث
فلو كان العلم بالمهية يوجب العلم باللازم الاول لكان العلم باللازم الاول يوجب
العلم باللازم الثاني وهلم جرا وحينئذ يلزم ان يكون العلم بالمهية موجبا للعلم
بجميع لوازمها القريبة والبعيدة وانه باطل الجواب بحث لا نقول العلم بالمهية يوجب
العلم بلازمها القريب بل نقول متى حصل تصور مهية الملزوم وتصور مهية اللازم
القريب كان حضور هذين التصورين كافيا في جزم الذهن بثبوت احدهما
للآخر وعلى هذا التقدير يندفع ما ذكر ثم المسئلة الثالثة كل ما كان لازما للمهية
فاما ان يكون تلك المهية تقتضيه لما هي هي ذلك اللازم او للازم مساو لتلك
المهية او للازم اعم من تلك المهية او للازم اخص منها اما القسم الاول وهو الذي
تقتضيه المهية لما هي هي فهو كالكم الذي يوجب قبول المساواة واللامساواة
وكالجسمية الموجبة لقبول الحركة والسكون واما القسم الثاني فهو كالانسانية
الموجبة للادراك الموجب للتعجب الموجب للضحك واما القسم الثالث
فهو كقولنا الحيوان متحرك فان استعداد الحيوان لقبول الحركة للازم اعم من كونه
حيوانا وهو الجسمية والقسم الرابع وهو كقولنا الحيوان يضحك فان استعداد
الحيوان لقبول الضحك للازم اخص من كونه حيوانا وهو الانسانية اذا عرفت
هذا فكل محمول يلحق الموضوع لا للازم اعم منه ولا للازم اخص منه فقد سموه بالعرض
الذاتي وهذا المعنى انما ينتفع به في كتاب البرهان المسئلة الرابعة قالوا
اللون نوع للكيف وجنس للسواد والبياض وخاصة للجسم وعرض عام
للانسان فصار اللون مقولا بهذه الانواع الاربعة ومنهم من نحر القسمة
فقال وفصل للجسم الكثيف فان الجسم الشفاف وهو الذي لا لون له
متميز عن الجسم الكثيف الذي هو موصوف باللون ومثال اخر قد اورده

الشيخ

الشيخ في الموجز الكبير فقال الحركة المكانية جنس للمستقيمة والمستديرة ونوع لمقولة
ان ينفعل وفصل للطبيعة وخاصة للجسم الطبيعي وعرض للانسان والنوف
ولقايل ان يقول جعل الحركة فصلا للطبيعة عجيب فان الحركة اثر من اثار
الطبيعة وفعل من افعالها وفعل الشيء كيف يكون فصلا مقوما له لان الفصل
جزء والجزء متقدم فالفصل متقدم والاثر متاخر والمتقدم لا يكون عين المتاخر
المسئلة الخامسة قال مولانا رض ورد في حاشية هذا الكتاب الذي نحن
في شرحه وهو كتاب عيون الحكمة الجنس كالجوهر والفصل كالحيوان واقول
هذا المثال خطأ فان الحيوان جنس قريب والجنس القريب لا يكون فصلا
ثم قال والنوع كالانسان والخاصة كالكتابة والعرض كالسواد والبياض
والجنس الحقيقي هو الذي لا جنس فوقه قال مولانا رض وهذا ايضا خطاء
لان الجنس الذي لا جنس فوقه احد انواع مطلق الجنس ثم قال
وما سوى ذلك فقد يكون جنسا بالاضافة الى ما دونه ونوعا بالاضافة
الى ما فوقه قال رض وهذه الكلمات ظاهرة واما ما فيها من الحقايق العميقة
والاسرار الدقيقة فقد بيناها وشرحناها في ما سبق المسئلة السادسة
في اقسام التوقفات توقف الماهية على نفسها محال لان الموقوف
متقدم على الموقوف في المعلومية وتقدم الشيء على نفسه محال بل توقفها
اما ان يكون بالامور الداخلة في الماهية او بالامور الخارجة عنها او بما يتركب
عن القسمين اما التوقف بالامور الداخلة في الماهية او بالامور الخارجة
عنها فاما ان يكون مجموع تلك الامور وذلك هو الحد التام او بعض الاجزاء
بشرط ان يكون ذلك الجزء ملازما لتلك الماهية نفيا واثباتا كالناطق

م الاثنين وذلك هو الحد التام واما التعريف بالامور التي خارجة فانما
يجوز اذا كان ذلك الامر الخارجي لازما مساويا له نفيا واثباتا وكان
بين الثبوت وح يكون ذلك التعريف هو الرسم الناقص اما التعريف
بما تركب من الامور الداخلة والخارجة فان كان ما به الاشتراك ذاتيا وما به
الامتياز خارجيا يسمى ذلك التعريف بالرسم التام وان كان بالعكس
او كان التعريف بامور ليس بين بعضها وبين سايرها عموم وخصوص فذلك التعريف
ما وجدت له اسما خاصا في الكتب فهذا ضبط اقسام التعريفات ولقايل
ان يقول السؤال على هذه الكلمات من وجوه فالاول ان تعريف الماهية بمجموع اجزائها
تعريف الشيء بنفسه لان المجموع اجزاء الماهية ليس الا نفس الماهية
وجوابه ان المراد من هذا التعريف هو تفصيل ما دل الاسم عليه بالاجمال ب
السؤال الثاني اذا جعلنا احد اجزاء الماهية معرفا للماهية فمن المعلوم ان تلك الماهية
عبارة عن مجموع ذلك الجزء مع ساير الاجزاء وتعريف المجموع لا يمكن الا بواسطة
تعريف اجزاء المجموع فاذا جعلنا احد اجزاء المجموع معرفا لذلك المجموع لزم
كون ذلك الجزء معرفا لنفسه ولساير الاجزاء لكن كونه معرفا لنفسه
محال وكونه معرفا لساير الاجزاء من باب تعريف الشيء بالامور الخارجة
عنه وسياتي بيان ان هذا القسم باطل ح ان تعريف الشيء بالامور الخارجة
عنه ممتنع لانه لا يمتنع في بديهة العقل كون الماهيات المختلفة مشتركة
في بعض اللوازم واذا كان كذلك لم يمتنع في هذا الوصف كونه حاصلا
في ساير الماهيات وبتقدير ان يكون الامر كذلك لم يصلح لتعريف تلك
الماهية فعلى هذا التقدير لا يمكن جعل هذا الوصف معرفا لهذه الماهية الا

اذا

اذا عرف ان هذا الوصف مختص بهذه الماهية لكن العلم بهذا المعنى يتوقف على العلم بهذا
الوصف وعلى العلم بهذه الماهية فلو استفيد بالعلم بهذه الماهية من العلم بهذا الاختصاص
لزم الدور وانه محال والجواب عن جميع هذه السوالات ان مرادنا من تعريف الماهية
تفصيل ما دل الاسم عليه بالاجمال وعلى هذا التقدير فانه يسقط هذه السوالات
الفصل الثاني في قاطيغورياس اعلم ان الحق ان هذا الكتاب لا يتعلق بالمنطق البتة وانما هو
ابواب العلم الالهي الا ان الشيخ لما وافق المتقدمين واورد هذا الباب في هذا العلم
فنحن ايضا نفسره قال مولانا رضي الله عنه اني ارى الاصوب ان اذكر كلاما على الخصا
في هذا الباب فاذا تممته فحينئذ ارجع الى حكاية كلام الشيخ واشتغل بتفسيره قال
رضي الله عنه الموجود ان لم يقبل العدم فهو الله سبحانه وتعالى وهو الواجب لذاته
وان قبل العدم فهو الممكن لذاته وهو اما ان يكون لا في موضوع وهو الجوهر او في موضوع
وهو العرض ويجب ههنا تفسير الموضوع وقالوا اذا حل شي في شي فقد يكون الحال سببا
لوجود المحل وحينئذ يسمى الحال صورة والمحل مادة وهيولى وقد يكون متقوما بالمحل
وحينئذ يسمى الحال عرضا والمحل موضوعا فالموضوع اخص من المحل وكل ما هو اخص من شي
فنقيضه اعم من نقيض ذلك الاعم فقولنا ليس بموضوع اعم من قولنا ليس بمحل ثم قالوا
فما ليس في موضوع اما ان يكون في محل وهو الصورة او محلا وهو الهيولى او مركبا
من الحال والمحل وهو الجسم او يكون بخلاف هذه الثلاثة وهو اما ان يكون بحيث
لا يصدر عنه الفعل الا بآلة جسمانية وهو النفس او لا يتوقف صدور الفعل عنه على
الآلة الجسمانية وهو العقل فالجوهر جنس تحته انواع خمسة قال مولانا رضي الله عنه هذا
البحث لا يتم الا ببيان امور منها ان الحال قد يكون سببا لقوام المحل فقيل هذا محال
لان الحال مفتقر في وجوده الى المحل فلو كان المحل مفتقرا في وجوده الى الحال لزم الدور

قال رضي الله عنه وانا قد تكلفت الجواب عنه من وجهين ا لم لا يجوز ان تعال الحال
توجب المحل ثم توجب صيرورته نفسه حالة في ذلك المحل وبهذا الطريق يندفع الدور
ب لم لا يجوز ان تعال الحال توجب المحل ثم المحل توجب كون ذلك المؤثر حالا فيه
وبهذا الطريق يندفع الدور ب ان هذه القسمة متفرعة على ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة وسياتي ما فيه ان شاء الله تعالى ج انها متفرعة على ان كل ما تركب من الهيولى
والصورة فهو جسم وذلك مما لم يثبت بالدليل وسياتي تقريره لهذا المعنا في
الالهيات واما العرض فهو اما ان يقتضي قسمة او نسبة او لا نسبة ولا قسمة والاول هو الكم
وهو اما ان يكون بحيث تشترك اجزاؤه في حد واحد وهو الكم المتصل او لا يكون كذلك
وهو الكم المنفصل واما الكم المتصل فهو اما ان يكون منقضيا غير مستقر وهو الزمان
واما ان يكون باقيا مستقرا وهو اما ان يقبل القسمة في امتداد واحد وهو الخط
او في امتدادين وهو السطح او في ثلث امتدادات وهو الجسم واما الكم المنفصل
فهو العدد واما العرض الذي يقتضي النسبة فلم ينقل احد المتقدمين كلاما معقولا في حصره
في اقسام معدودة قال رضي الله عنه والاولى عندي ان يكتفى فيه بالاستقراء
فاحدها نسبة الشيء الى مكانه وهو الاين وثانيها نسبة الشيء الى زمانه او ظرف زمانه
وهو المتى وثالثها الاضافة كالابوة والبنوة ورابعها تاثير الشيء في الشيء وهو ان يفعل
وخامسها قبول الشيء الاثر وهو ان ينفعل وسادسها كون الشيء محاطا بشيء
بحيث ينتقل بانتقاله وهو الجدة وسابعها الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين
اجزائه من النسب وبسبب ما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها من
النسب وهو الوضع واما العرض الذي لا يقتضي القسمة ولا النسبة فهو الكيف
وهو اما ان يكون من الاعراض المحسوسة باحد الحواس الخمس وهو ان كان راسخا

بطئ الزوال سمي بالانفعاليات وان كان ضعيفا سريع الزوال بالانفعالات واما ان يكون
من الاعراض المختصة بذوات الانفس فان كان راسخا سمي ملكة وان كان سريع الزوال
سمي حالا واما ان يكون استعدادا شديدا نحو القبول وهو اللاقوة او نحو اللاقبول
وهو القوة واما ان يكون عرضا بخلاف هذه الاقسام وزعموا انه هو الكيفية المختصة
بالكمية اما بالكمية المتصلة كالاستقامة والانحناء او بالكمية المنفصلة وهو كالزوجية والفردية
فهذا حاصل ما قيل في المقولات العشر وهي الجوهر والكم والكيف والمضاف والاين
والمتى والوضع والجدة وان يفعل وان ينفعل فزعموا ان هذه العشرة هي الاجناس
العالية للممكنات وههنا سؤالات فالاول ان القوم قالوا الموجود في الممكنات الا وهو داخل
تحت هذه الاجناس العشرة وهو باطل لان الموجود اما ان يكون بسيطا او مركبا فان كان
بسيطا فاما ان يكون غير داخل تحت هذه المقولات او كان كذلك الا ان هذه
المقولات لا يكون اجناسا اذ لو كانت داخلة تحت هذه المقولات وكانت
هذه المقولات اجناسا لكانت البسائط داخلة تحت هذه الاجناس وكلما كان
داخلا تحت الجنس كانت حقيقته مركبة من الجنس والفصل فحينئذ يلزم ان يكون البسيط
مركبا هذا خلف واما ان كان الموجود مركبا فالمركب انما يكون مركبا من البسائط
وحينئذ يعود السؤال المذكور الثاني لا دليل على ان كل واحد من هذه المقولات
العشر جنس اجناس فانه لا يمكن اثبات كونها اجناسا الا بعد ان كون كل واحد منها
مفهوما مشتركا من ما تحته من انواعه ثبوتيا ومقولا على ما تحته بالتواطؤ وذاتيا
وكمال الذاتي المشترك واثبات هذه الخمسة في كل واحد من هذه العشرة كالمتعذر
ح لم لا يجوز ان يقال الاجناس العالية اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة وانا قد ذكرت
في كتاب الملخص ما يدل على فساده فقلت لو كانت النسبة جنسا لما تحتها لكان كل نوع

من انواع النسبة مركبا في مهيته لان كل ما اندرج تحت الجنس فهو مركب وكل مركب فلكل واحد
من اجزائه الى اخر نسبة فتلك النسبة ان كانت مركبة عاد الكلام الاول فيه ولزم التسلسل
وهو محال وان كانت بسيطة لم يكن داخلة تحت الجنس والا لكانت مركبة وهي داخلة
تحت النسبة فثبت ان النسبة ليست جنسا لما تحتها قال رضي الله عنه في هذا الكتاب كل
من اثبت للنسبة وجودا في الاعيان لزمه تسلسل النسب سواء زعم ان النسبة جنس
لجميع الامور النسبية او لم يقل ذلك واذا قسمنا كل واحد من هذه العشرة الى انواعها
فلا ندري هل ذلك التقسيم بالفصول او بالعوارض وان كان بالعوارض فهل التقسيم بها
مطابق للتقسيم بالفصول ام لا وبتقدير ان يكون بالفصول فهل هو بالفصول القريبة
او البعيدة وهذه الاشياء ما لم يصح القول بها لم يصح القول بان تقسيمها الى الاقسام
المشهورة تقسيم الاجناس الى انواعها القريبة الكم ذكرتم ان الجوهر ماهية اذا وجدت
في الاعيان كانت لا في موضوع فههنا امور ثلثة احدها كونها لا في موضوع وهذا سلب محض
فلا يجوز ان يكون جنسا وثانيها اقتضاء تلك المهية لهذا السلب واقتضاؤها لهذا الاثر
ان كان امرا ثبوتيا لزم ان يكون اقتضاؤه لذلك الاقتضاء زايدا عليه ولزم التسلسل
واذا لم يكن ثبوتيا كان خارجا عن المهية وايضا فبتقدير ان يكون ثبوتيا لكنه نسبة
بين ذات المقتضي وبين ذات الاثر فيكون متاخرة عنهما فلا يكون داخلة في المهية
وثالثها تلك المهية المقتضية ونحن لا نعلم ان بين الجوهر المجرد وبين الجسم مفهوما مشتركا
ثبوتيا يقتضي هذا السلب فانه لا يبعد ان خصوص كل واحد منهما يوجب هذا السلب
لما ثبت ان الاشياء المختلفة لا يبعد اشتراكها في لازم واحد وقد عرفت ان اقل
مراتب الجنس ثبوت مفهوم مشترك واعلم ان استقصاء الدلائل في بيان
ان الجوهر ليس جنسا لما تحته سياتي في الالهيات واما الكم الذي زعموا انه جنس

لعرض

٧ بيان هذه العشرة اجناس لم يصح
القول بها

للمتصل والمنفصل ففيه ابحاث البحث الاول لا نسلم انه حصل بين هذين القسمين
قدر مشترك يمكن جعله جنسا وتقريره ان القدر المشترك بين هذين القسمين امور نسبية
قبول المساواة واللامساواة وقبول التجزي وكون كل واحد منهما بحال يمكن فرض
واحد فيه او ليس فيه يعده او يقدره فنقول قبول هذه الامور النسبية لا يمكن ان يكون
جنسا لانك قد علمت ان قبول الشيء للشيء لو كان امرا لكان قبول ذلك القبول
زايدا عليه ولزم التسلسل وايضا فبتقدير ان يكون ثابتا لكنه نسبة والنسبة خارجة
عن ماهية المنتسبين سلمنا ان تعقل الجنس مفهوم مشترك يعرض له هذه الاحكام لكنا
نقول لا يبعد ان يكون خصوص كونه متصلا يوجب هذا الحكم وخصوص كونه منفصلا
يوجبه لما ثبت ان الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد البحث الثاني
هب ان الكم جنس فلم قلتم ان التقسيم بالمتصل والمنفصل تقسيم بالفصل ثم الذي
يدل على فساده ان الانفصال عبارة عن عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل
فهو عدم مع قبول وقد ثبت ان كل واحد منهما خارج عن الماهية البحث الثالث
والكم المتصل اما قار او غير قار لا شك انه تقسيم لا بالفصل والا لزم ان يكون
ان يكون الكيفيات المسماة بالانفعاليات مخالفة بالماهية للكيفيات المسماة
بالانفعالات وان يكون الحال مخالفة بالماهية للملكة وايضا فكونه غير قار الذات
اشارة الى العدم فلا يكون فصلا ولا نسلم ان الزمان كم متصل ويدل عليه وجوه
ا ان الكم المتصل هو المنقسم الى جزئين متلاقيين على حد واحد وقسما الزمان
هو الماضي والمستقبل وهما معدومان والحد المشترك هو الآن الحاضر وهو موجود
فيلزم ان يقال ان احد المعدومين متصل بالمعدوم الثاني بطرف موجود وهذا
لا يقوله عاقل ب ان عدم الآن يكون دفعة فيكون ان العدم متصلا بآن الوجود

تأمل

وكذا القول في الآن الثانية والثالث فيكون الزمان مركبا من آنات متتالية

فيكون الزمان على هذا التقدير كما منفصلا لا متصلا لان الموجود بالفعل ابدا ليس الا

الآن الواحد الذي لا يقبل القسمة فهذا الآن الموجود لما لم يكن قابلا للقسمة لم يكن فيه

اتصال ولما لم يوجد معه غيره لم يكن له اتصال بغيره وذلك يدل على ان الزمان

يمتنع ان يكون متصلا في ذاته ف قالوا الجسمية عرض قابل للقسمة في الجهات الثلث

واعلم ان هذا الكلام انما يتم ان لو ثبت ان مقدار الجسم زائد على كونه جسما واحتجوا

عليه بوجهين فان الاجسام متساوية في الجسمية ومتفاوتة في المقادير وما به المشاركة

غير ما به المخالفة فالمقدار مغاير لذات الجسم ولقائل ان يقول المقادير متساوية

في ماهية المقدارية ومختلفة في الصغر والكبر فيلزم ان يكون للمقدار مقدار آخر

ولزم التسلسل ب قالوا اذا اخذنا قطعة من الشمع فان جعلناها صفحة ازداد

الطول والعرض وانتقص الثخن فالجسمية باقية والمقدار غير باقي فالجسمية غير المقدار

ولقائل ان يقول المقدار الواحد باقي لان القدر ما ينتقص من الطول والعرض

يزداد في الثخن وفي الشكل والسمك وبالضد بل الشكل مختلف ونحن نسلم ان

الشكل زائد على الجسم انما النزاع في المقدار وما ذكرتموه لا يفيد ذلك

قال رضي الله عنه انا لا نعقل من ذات الجسم الا هذه الحجمية والامتداد في الجهات

وهو لا يعقلا انهم زعموا ان ذلك الامتداد عرض هو المقدار ثم اثبتوا امرين

آخرين احدهما الصورة والآخر الهيولى فنقول الذي يدل على فساد قولهم ان محل

هذه الحجمية ان كان له في نفسه حجمية وامتداد في الجهات كان هذا المفهوم قائما

بالنفس فامتنع كونها صفة وان لم يكن كذلك امتنع حلول الحجمية فيه لان حلول الامتداد

في الجهات في الموجود الذي لا يتعلق له بشيء من الجهات مما لا يقبله العقل

ازداد الثخن وانتقص الطول والعرض وان جعلناها

ج قولهم السطح والخط امران موجودان عليه سوالان فان السطح مقطع الجسم
ومقطع الشي معناه انه لم يبق ذلك الشي وهذا عدم والعدم لا يكون موجودا
ب ان السطح لو كان عرضا لكان محله هو الجسم والجسم منقسم في الجهات
الثلث والحال في المحل ينقسم في المحل بحسب انقسام المحل بحكم بديهة العقل
وبحكم اتفاق القوم على صحة هذه المقدمة وعليها بنوا برهانهم المشهور في اثبات
تجرد النفس وحينئذ يلزم ان ينقسم السطح في الجهات الثلث فالسطح جسم
لا سطح هذا خلف فان قالوا محل السطح من الجسم امر لا يقبل القسمة الا في جهتين
قلنا فحاصل هذا الكلام ان محل السطح سطح اخر و يعود الكلام الاول فيه ويلزم
التسلسل في اثبات السطوح للجسم الواحد وبهذين الوجهين يظهر ايضا
ان الخط لا وجود له و توهم النقطة عرض كلام باطل بوجهين فانها مقطع الخط
ومقطع الشي هو ان لا يبقى ذلك الشي وذلك عدم ب النقطة نهاية الخط
فهي غير منقسمة والا لكانت نهاية الخط احد قسميها لا هي فلا يكون النهاية نهاية
اذا ثبت هذا فنقول الشي ان كان عرضا فمحلها ان انقسم لزم انقسامها
من انقسام محلها هذا خلف وان كان لم ينقسم عاد التقسيم الاول فيه
فان كان عرضا اخر لزم التسلسل واما ان كان جوهرا فلا معنى للجوهر الفرد
الا ذلك وحينئذ يكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى ومتى ثبت هذا بطل
القول بكون النقطة والخط والسطح والمقدار اعراضا العاشر قولكم الكم المتصل
عرض فنقول الوحدة ليست عرضا ومتى ثبت هذا امتنع كون العدد عرضا
بيان الاول ان الوحدة لو كانت ماهية ثابتة لكان جميع الوحدات مشاركة
في ذلك المفهوم ويكون كل وحدة مخالفة للوحدة الاخرى بتعينها وما به المشاركة

عرفنا به المعاينة فيلزم افتقار كل وحدة الى وحدة اخرى و هو محال بيان الثاني
و هو انه لما لم يكن الوحدة امرا ثبوتيا امتنع كون العدد امرا ثبوتيا فتقريره
ان العدد عبارة عن مجموع الوحدات فاذا لم يكن الوحدة امرا ثبوتيا
كان العدد مجموع امور غير ثبوتية فامتنع كون العدد امرا ثبوتيا فهذا جملة
الكلام على ما ذكروه في مقولة الكم الحادي عشر الاضافات لا وجود لها
في الاعيان و يدل عليه وجوه الاول لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان
لزم ان يكون ذات الله تعالى محلا للحوادث المتعاقبة من الازل الى الابد
لان كل حادث يفرض فقد كان الله تعالى موجودا قبل حدوثه ثم يكون موجودا بعد
حدوثه فهذه القبليات و البعديات اضافات و محلها هو ذات الله تعالى
فلو كانت هذه الاضافات امورا موجودة للزم ان يكون ذاته تبارك و تعالى
محلا للحوادث الثاني لو كانت الاضافات صفة موجودة لكان حصولها
في ذلك المحل زائدا عليها ثم ذلك الزائد ايضا حاصل في ذلك المحل فلزم
التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون حصولها في ذلك المحل هو عين وجودها
لانا نقول حصولها في ذلك المحل مشروط بحصولها في نفسها و المشروط مغاير
للشرط و لان حصولها في ذلك المحل نسبة بين ماهيتها الموجودة و بين ذلك
المحل و النسبة بين الشيئين مغايرة لهما الثالث لو كانت الاضافة صفة موجودة
لكانت مشاركة لساير الموجودات في الموجودية و مخالفة لها في ماهيتها المخصوصة
فيكون ماهيتها غير وجودها فاتصاف تلك الماهية بذلك الوجود اضافة اخرى
و يلزم التسلسل الرابع كون الشي قبل شي اخر اضافة بينهما و الاضافة لا توجد
الا عند وجود المضافين فلو كانت الاضافة امرا موجودا لزم من وجودها حصول

ثم يصير موجودا بعد حدوثه ثم

المضافين

المضاف من معا فيلزم ان يكون القبل حاصلا مع البعد وذلك ينافي كون القبل
قبلا وكون البعد بعدا ١٢ الثالث عشر مقولة ان يفعل وهي عبارة عن تاثير الشي
في الشي تمتنع ان يكون امرا مغايرا لذات المؤثر ولذات ~~الموثر وعليك~~ الاثر
اذ لو كان مغايرا لكان ذلك المغاير اما ان يكون جوهرا قائما بنفسه مباينا
عن ذات المؤثر وذلك محال لانا نعلم بالضروره ان كون الشي موثرا في غيره
ليس جوهرا قائما بنفسه مباينا عن ذات المؤثر وذات الاثر واما ان يكون عرضا
قائما بذلك المؤثر فحينئذ يكون مفتقرا اليه فحينئذ يكون ممكنا لذاته فحينئذ يكون تاثير
المؤثر في حصول تلك المؤثريه زايدا عليها ولزم التسلسل وهو محال وايضا مقوله
ان ينفعل وهي عباره عن قبول الشي للشي وقبول الشي للشي لو كان امرا زايدا
لكان ذلك القبول عارضا فيكون موصوفيه ذلك المحل بذلك القبول امرا زائدا
على ذات ذلك القبول ولزم التسلسل فهذا جمله دلايل نفاه هذه الاعراض
النسبيه واما حجه المثبتين لها فهي في الكل شي واحد وهو ان المفهوم من كون
الشي موثرا في الغير وقابلا للغير ومن كونه اما واما مغاير للمفهوم من تلك
الذات المخصوصه بدليل انه يمكن يعقل تلك الذات المخصوصه مع الذهول
عن هذه النسب المخصوصه وبالضد وذلك المفهوم المغاير ليس سلبا
محضا لان قولنا موثر نقيض لقولنا ليس بموثر الذي هو سلب فيكون الحصه ورافع
السلب ثبوت فهذه المفهومات امور ثبوتيه زايده على الذات ثم قالوا
ان حجه المخالف ليس الا الزام التسلسلات ونحن نلتزمها واجاب الاولون
بان قالوا اما ابطال التسلسل فسياتي بطريقه المطلق المذكور في فصل تناهي
الابعاد وايضا فهب انكم التزمتم هذه التسلسلات الا ان المحال لازم مع ذلك

١٢ الثالث عشر كون الشي في الزمان
لا يجوز ان يكون عرضا زايدا
والا لكان ذلك الزايد حاصلا
في الزمان فيكون حصوله في
الزمان زايدا عليه ولزم التسلسل

فان التسلسل انما يعقول في امور متلاصقة كل واحد منها بغيره لا الى النهاية الا ان الكون
يكون النسبة امرا وجوديا زائدا امتنع من هذه الالتصاق لان كل شيئين نفرضهما
ملتصقين فالتصاقهما متوسط بينهما فالملتصقات غير ملتصقين هذا خلف
الرابع عشر مقولة الاين وهي عبارة عن نسبة الشيء الى مكانه والتحقيق ان يقال
انه عبارة عن كون الجسم حاصلا في حيزه المعين ثم ان الجسم ان حصل في حيز
بعد ان كان حاصلا في غيره فهو الحركة وان حصل في حيز مع انه كان قبل ذلك
حاصلا في عين ذلك الحيز فهو السكون وان حصل جسمان في حيزين يتخللهما
ثالث فهو الافتراق وان كان لا يتخللهما حيز ثالث فهو الاجتماع اما الفلاسفة
فانهم لا يقولون الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في غيره بل يقولون
انها انتقال من الحيز الاول الى الثاني وتحت هذا الكلام غور سنذكره في
باب الحركة من اول الطبيعيات واما السكون فقد اتفقوا على انه عبارة
عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك وزعموا ان السكون امر عدمي
واتفقوا على ان حصول الجسم في الحيز على سبيل الاستمرار من مقولة الاين
واتفقوا على ان مقولة الاين صفة ثبوتية وعند هذا يغلب على ظني ان النزاع
الواقع بينهم وبين المتكلمين في ان السكون عدمي او ثبوتي نزاع لفظي
وذلك لان الجسم اذا سكن فقد حصل هناك امران احدهما
زوال الحركة وعدمها والثاني حصوله في ذلك الحيز على نعت الدوام
والاستمرار وهو امر ثابت فان عنيت بالسكون الامر الاول فهو عدم
وان عنيت به المعنى الثاني فهو وجود فثبت ان الاتفاق حاصل بين
الفلاسفة والمتكلمين بطريق المعنى فهذا هو الكلام الملخص في هذه المقولات

الرم

ولنرجع الى حكاية كلام الشيخ قال الشيخ كل لفظ مفرد يدل على شيء من الموجودات
فاما ان يدل على جوهر وهو ما ليس وجوده في موضوع قائم بنفسه مثل انسان
وخشبة التفسير قال مولانا رضي الله عنه ههنا مسائل المسئلة الاولى السبب
من ايراد هذا الباب في المنطق ان المقصود من المنطق تركيب علوم او ظنون
يتوصل بها الى استعلام المجهول ومعرفة المركب مشروطة بمعرفة المفردات فلهذا
السبب وجب الابتداء بذكر المفردات وهو كتاب قاطيغورياس ثم بالتركيب
الاول وهو التركيب الخبري وهو كتاب باري ارمنياس ثم بالتركيب الثاني
وهو التركيب القياسي وهو كتاب انولوطيقا الاول المسئلة الثانية الجوهر هو
الموجود لا في الموضوع وقد عرفت تفسير الموضوع وقوله مثل انسان وخشبة
هذا امثال ذكره للجوهر وانما قال مثل انسان وخشبة ولم يقل مثل الانسان
والخشبة لان قولنا انسان المراد منه انسان معين في نفسه غير معين البيان
بحسب اللفظ فانك اذا قلت رايت انسانا او اشتريت خشبة لم ترد به
الا ما ذكرنا واما قولنا الانسان والخشبة فهو لفظ دال على الماهية الكلية فقولنا
انسان وخشبة اشارة الى جوهر جزئي وقولنا الانسان والخشبة اشارة
الى جوهر كلي وقد ثبت ان الجزئي اولى بالجوهرية من الكلي فلهذا السبب اورد
المثال من الجزئي لكونه اقوى واكمل في طبيعة الجوهرية قال الشيخ واما ان يدل
على كم وهو ما لذاته يحتمل المساواة بالتطبيق او التفاوت فيه اما تطبيقا متصلا
في الوهم كالخط والسطح والعمق والزمان واما منفصلا كالعدد التفسير قال
مولانا رضي الله عنه لفظ الكتاب يدل على انه عرف الكم بانها التي تقبل المساواة
والتفاوت بسبب التطبيق ولقائل ان يقول هذا التعريف خطا فان المساواة

لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد في الكم والدليل عليه ان الاتحاد ان وقع في الكمية
بالمساواة وان وقع في الماهية سمي بالمماثلة فثبت ان المساواة لا يمكن تعريفها
الا بانها اتحاد في الكمية والاتحاد في الكمية لا يمكن تعريفه الا بالكمية فلو عرفنا الكمية بالمساواة
لزم الدور وانه باطل محال واما التطبيق فهو عبارة عن وضع احد المقدارين
على الاخر بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه وعلى هذا فانه لا يمكن تعريف التطبيق
الا بالمقدار فلو عرفنا المقدار به لزم الدور وايضا فهنا شي اخر وهو ان التطبيق
من خواص المقدار والمقدار نوع من انواع الكم فتعريف الجنس بصفة لا يوجد
الا في احد انواعه يكون خطا ويمكن ان يجاب عنه بان المساواة والمعادلة
والمطابقة امور محسوسة فلا حاجة الى تعريفها لغيرها وعلى هذا الطريق فانه يدفع
الدور واما قوله تطبيقا متصلا في الوهم كالخط والسطح والعمق والزمان
واما منفصلا كالعدد فاعلم انا ذكرنا تفسير الكم المتصل والكم المنفصل
وانما قال متصلا في الوهم لانه اراد ان يذكر المتصل على وجه يندرج فيه
المقادير والزمان والمتصل في نفس الامر لا يندرج فيه الزمان لان احد طرفيه
هو الماضي والثاني هو المستقبل وهما معدومان واتصال المعدوم بالمعدوم
في نفس الامر محال اما اتصالهما في الذهن فغير ممتنع لان الذهن يستحضر
صورة كل واحد منهما ويحكم باتصال احدهما بالآخر فالاتصال الذهني اوسع
حالا من الاتصال الخارجي لان الاول يدخل فيه الزمان والمقدار والثاني
لم يدخل فيه الزمان فلهذا السبب قال تطبيقا متصلا في الوهم وقد جاء في
بعض النسخ واما منفصلا كالعدد والقول الاول هو الخطا لان الكم المنفصل
عند الشيخ ليس الا العدد فاما القول الثاني فهو كما كتبه البسيطة انه ليس بكم

وان وقع في الكيفية سمي بالمشابهة وان وقع في الوضع سمي بالموازاة
صح

منفصل

منفصل النسبة الى الشيخ واما على كيفية وهي كل هيئة غير الكمية مستقرة لا نسبة فيها
مثل البياض والصحة والقوة والشكل التغير قال رضي الله عنه هذا هو المقولة الثالثة
وهي مقولة الكيف وهذا الكلام مشتمل على تعريف ماهية الكيف وعلى ذكر انواعه
الاربعة اما تعريف ماهيته فهو قوله كل هيئة غير الكمية مستقرة لا نسبة فيها فهذه
قيود اربعة الاول الهيئة والمراد من الهيئة الصفة وعلى هذا التقدير فكل عرض
فهو هيئة من الهيئات والدليل على صحة ما ذكرنا انك تعلم ان العرض محصور
في ثلاثة اقسام ما يقتضي القسمة وهو الكمية وما يقتضي النسبة وهو المقولات
النسبية وما لا يقتضي لا القسمة ولا النسبة وهو الكيفية فلما ذكر لفظ الهيئة في
تعريف الكيفية دل ذلك على ان كل كيفية فهو هيئة ولما ذكر بعد ذلك انه
غير الكمية وغير النسبة دل ذلك على ان الكمية والنسبة داخلتان تحت لفظ
الهيئة والا لما احتيج بعد ذكر الهيئة الى التنصيص على اخراج ما يقتضي القسمة
والنسبة واذا كان كذلك فهذا يدل على ان لفظ الهيئة يتناول جميع
الاعراض فعلى هذا لفظ الهيئة ولفظ العرض ولفظ الصفة تقرب من ان تكون
الفاظا مترادفة فصار قوله كل هيئة اي كل صفة وكل عرض واما القيد الثاني
وهو قوله غير الكمية فاعلم ان ذلك يقتضي تعريف الكيفية بسلب الكمية
وذلك غير جائز لان تصور عدم الشيء اخفى من تصور ذلك الشيء فتصور
سلب الكمية اخفى من تصور الكمية وتصور الكمية مساوي لتصور الكيفية
والاخفى من المساوي يكون اخفى فيلزم ان يكون تعريف الكيفية بسلب
الكمية تعريفا للشيء بما هو اخفى منه وايضا فليس تعريف الكيفية بسلب الكمية
اولى من العكس وهو تعريف الكمية بسلب الكيفية واما القيد الثالث وهو قوله

مستقره فالمراد من ذكره الاحتراز عن الاعراض التي لا يكون قاره قبل الزمان
والحركه لكن فيه اشكال وهو ان القوم اتفقوا على ان جميع الاعراض المحسوسه
بالحواس الخمس داخله في مقوله الكيف واذا كان كذلك وجب ان يكون
الصوت من مقوله الكيف مع انه عرض غير قار الذات اما اولا فالحس
شاهد عليه واما ثانيا فلانه معلول الحركه والحركه غير قاره ومعلول غير القار يجب
ان يكون غير قار واما القيد الرابع وهو قوله لا نسبه فيها فالمراد جعل سلب النسبه
جزأ من اجزاء هذا التعريف والكلام عليه على ما ذكرناه في سلب الكميه اذا عرفت
هذا فنقول السوال قائم من وجهين الاول ان حاصل هذا التعريف يرجع الى
تعريف هذه المقوله بسلب بر المقولات وذلك خطأ لانهات ويه الازم
في المعلوميه والمجهوليه فكان تعريف بعضها لسلب الباقي خطأ بل لو قلنا
ان اظهر انواع الاعراض هو الكيف لصدقنا وحينئذ يكون تعريفه بسلب
الباقي تعريفا للاظهر بالاخفى وانه باطل والسوال الثاني انه رجع حاصل
هذا التعريف الى قيدين ثبوتيين وقيدين سلبيين اما القيدان الثبوتيان
فاحدهما كونه هيئه وعرضا والثاني كونه مستقرا وكل واحد منهما امر خارج
عن الماهيه واما القيدان السلبيان فاحدهما سلب الكميه والثاني سلب النسبه
ولا شك انهما خارجان عن الماهيه واذا ثبت هذا لزم القطع بان مقوله
الكيف امر خارج عن الماهيه واذا كان كذلك فكيف جعلوه جنسا
لما تحته وهذا هو البحث عما ذكره الشيخ ههنا في تعريف الكيف اما المقام الثاني
وهو ذكر انواعه الاربعه فقد عرفت ان احد انواعه هو الكيفيات المحسوسه
باحدى الحواس الخمس فان كانت راسخه سميت انفعاليات وان كانت

غير راسخة سميت انفعالات وثانيها الكيفيات المختصة بذوات الانفس فان كانت
راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالة وثالثها القوة واللاقوة فالقوة
كالصلابة واللاقوة كاللين ورابعها الكيفيات المختصة بالكميات اذا عرفت هذا
فقوله مثل البياض والصحة والقوة والشكل اشارة الى ذكر مثال لكل واحد من
تلك الانواع الاربعة فالبياض مثال للكيفيات المحسوسة والصحة مثال للكيفيات
النفسانية والقوة مثال للنوع المسمى بالقوة واللاقوة والشكل مثال للنوع المسمى
بالكيفيات المختصة بالكميات قال الشيخ واما متى على الاضافة كالبنوة والابوة
الشرح قال رضي هذا هو المقولة الرابعة وهي مقولة الاضافة وذكر في مثالها
البنوة والابوة لانهما اضافتان مخصوصتان قال الشيخ واما على الاين كالكون
في السوق والبيت الشرح قال مولانا رضي الاين عبارة عن حصول الجوهر في المكان
وهذا المفهوم ثابت وفيه مسايل المسئلة الاولى قال صاحب البصاير هذا اشد اشتباها
بالمضاف من ساير المقولات وفي التحقيق ليس هو مجرد نسبة الى المكان بل امر
وهيئة تتم بالنسبة الى المكان قال مولانا رضي ظاهر هذا الكلام مشعر بان النسبة
الى المكان يوجب امرا آخر وذلك الامر هو الاين وكان من حقه ان يشير الى ذلك
الامر انه ما هو او ليس حقيقية ثم انه من البعيد ان يكون مجرد النسبة موجبا امرا
حقيقيا بل لو قلب الكلام وادعى اثبات صفة حقيقية توجب هذه النسبة الى المكان
اولى ثم نقول لا شك ان الجسم حاصل في الحيز ولا شك ان حصوله في الحيز
نسبة مخصوصة بينه وبين الحيز وهذه النسبة مغايرة لذات الجسم ثم اختلفوا
في انه هل قام بالمحل معنى اوجب هذه النسبة جمع من المتكلمين اثبتوه ويسمون ذلك المعنى بالكون ويسمون تلك
تلك النسبة بالكاينية وزعموا ان الكون علة للكاينية وقوم آخرون ينكرون ذلك

وقد طالت الخصومات في هذا الموضع فاما ان يقال ان هذه النسبة توجب حصول
معنى غير النسبة فهذا على خلاف العقل ولم يقل به احد المسألة الرابعة قال العلامة
من الاين ما هو اين حقيقي وهو كون الشيء في مكانه الخاص الذي لا يسعه فيه غيره ككون الماء
في الكوز ومنه ما هو اين غير حقيقي كما يقال فلان في البيت والابعد منه الدار والابعد
منه البلد بل الاقليم بل المعمورة بل الارض بل العالم قال رضي لا شك ان النسبة
المخصوصة انما حصلت لذات الجسم بالنسبة الى الحيز الذي هو فيه فاما بالنسبة
الى سائر الاحياز فغير حاصلة النسبة المسألة الثالثة قد عرفت ان الشيء انما يكون
جنسا اذا كانت الامور المندرجة تحته متخالفة بالماهيات والحقائق فلاجل
هذا قالوا الكون في المكان الذي عند المحيط مضاف للكون في المكان الذي عند
المركز لانهما معنيان لا يجتمعان ويتعاقبان على الموضوع الواحد وبينهما غاية
الخلاف قال رضي التحقيق ان حصول الجسم في كل حيز بعينه يخالف بالماهية
حصوله في الحيز الآخر لان ماهيات النسب متعلقة بالمنسوب فاذا كانت المنسوبات
متغايرة فالنسبة مع هذا المنسوب يستحيل حصولها مع المنسوب الآخر وبالضد
ومتى كان الامر كذلك كانت تلك النسب مختلفة بالماهية قال الشيخ
واما متى كالكون فيما مضى او فيما يستقبل او في زمان بعينه النصير قال مولانا رضي
ههنا مسئلتان المسألة الاولى لقائل ان يقول انه لا يجوز ان يكون وجود
كل شيء متعلقا بمتى ويدل عليه وجهان الاول ان ذلك المتى ان كان عدما محضا
فهو المراد وان كان موجودا وجب ان يكون متعلقا بمتى آخر لا الى نهاية الثاني
ان الحصول في الزمان لو كان زائدا على الذات لكان ذلك الزائد حاصلا
في ذلك الزمان ايضا ولزم التسلسل وهو محال ولما بطل ذلك علمنا انه ليس

معلوم ان جميع البيت لا يكون
مشغولا به بحيث يماس ظاهره جميع جوانب البيت صح

حكم الوهم او الخيال المسلّم انه الزمان ينقسم تارة الى ما يجري مجرى الانواع له وهو التقسيم الى
الماضي والمستقبل والآخر تقسيمه الى الحاضر لان الحاضر آن والآن غير منقسم والزمان
ليس نفس الآن وغير مركب من الآنات وتارة الى ما يجري مجرى التقسيم بالعوارض ككون
زمان طلوع الشمس وزمان بعثة محمد عليه السلم فقوله كالكون فيما مضى او فيما استقبل
اشارة الى النوع الاول وقوله او في زمان بعينه اشارة الى النوع الثاني قال الشيخ واما
الوضع فكمالية للكل من جهة اجزائه كالقيام والقعود والركوع والسجود التقسيم قال مولانا صح
قول الشيخ في تعريف مقولة الوضع مضطرب في جميع كتبه والذي حصل لي في هذا الباب لا شك
لا شك ان بدن الانسان مركب من الاجزاء ولا شك ان الكل والواحد من اجزائه
الى الجزء الآخر نسبة مخصوصة فلا يلتبس ان تقال الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة بعض
تلك الاجزاء الى البعض فان الانسان اذا انقلب حتى صار رأسه موضوعا على الارض
ورجلاه في الهواء فالنسبة التي بين اجزاء بدنه باقية في هذه الحالة كما كانت قبل هذه
الحالة والوضع قد تبدل بل الصحيح ان يقال ان الكل والواحد من اجزاء بدنه الى الجزء الآخر
نسبة للكل والواحد من تلك الاجزاء الى الامور الخارجة عنها ايضا نسبة اخرى فاذا
قلب الانسان حتى صار رأسه موضوعا على الارض ورجلاه في الهواء فالنسب
التي حاصلة بين اجزاء البدن باقية لكن النسب الحاصلة بين كل واحد من تلك الاجزاء
وبين الامور الخارجة عنها غير باقية فثبت ان الوضع خاص يعتبر في تحققه مجموع النسبتين
احدهما ما بين تلك الاجزاء من النسب والثاني ما بين تلك الاجزاء والامور الخارجة
عنها من النسب فاذا عرفت هذا فنقول الوضع هيئة حاصلة للكل بسبب ما بين
تلك الاجزاء من النسب وبسبب ما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها من
النسب وهو كهيئة القيام والقعود والركوع والسجود وليس لقائل ان يقول ليس هيئة

اخرى غير تلك النسب المخصوصة وذلك لان تلك النسب عارضة لكل واحد من الاجزاء
اما بعض الهيئة المخصوصة المسماة بالوضع فانها عارضة للجملة لا للشيء من احاد الاجزاء
فظهر الفرق قال الشيخ واما على الملك والجدة كالتقمص والتسلح التفسير قال مولانا ادام
لو اعتبار الشيء محاطا بغيره نحو علم وجبين احدهما ان يكون بحيث ينتقل المحيط
بانتقال المحاط به وهذا هو الملك والجدة كالتسلح والتقمص والثاني ان لا ينتقل المحيط
بسبب انتقال المحاط به وهو الاين وهذا كان هذان القسمان كالنوعين لشيء واحد
وهو كون الشيء محاطا وذلك هو الاين فلهذا السبب تقول الشيخ في كتبه انه غير تام
فهم بعض المقولة قال الشيخ واما على ان ينفعل شيء مثل ما يقال هو ذا يحترق هو
ذا ينقطع التفسير قال مولانا ربما قد يقال السكين يقطع والنار تحرق ويراد به كونه
موصوفا بالصفة التي لاجلها يصلح لهذا التاثير وقد يراد به كونه مؤثرا في هذا الان ومقوله
ان ينفعل هو الثاني لا الاول ولما كان قولنا السكين يقطع والنار تحرق مستعملا في الامرين
اراد الشيخ ان يميز احدهما عن الاخر فقال هو ذا يحترق هو ذا ينقطع ويريد به ان
بعض المقولة عبارة عن هذا التاثير لا عن القوة التي هي المبدا والصلاحية لهذا التاثير
واعلم انه ليس من شرط مقولة ان ينفعل ان يكون التاثير تاثيرا استبداديا اي منقضي النعت
كما في التقطيع والتحريق بل سواء كان كذلك او كان تاثيرا ابداعيا مستمرا كتاثير قدرة الله تعالى
في وجود العالم فانه من باب مقولة ان ينفعل قال الشيخ اما على ان ينفعل مثل ما يقال
هو ذا يحترق هو ذا ينقطع التفسير قال مولانا ربما قد يقال اللحم منقطع ويعنى انه له
صلاحية ان ينقطع والحطب محترق ويعنى ان له صلاحية ان يحترق وقد يقال اللحم
منقطع ويحترق ويعنى كونه قابلا لهذين الاثرين متلبسا بالفعل ولاجل الفرق بين هذين
الامرين قال هو ذا ينقطع هو ذا يحترق وههنا اخر الكلام في قاطيغورياس

الفصل

باري ارمينياس

الفصل الثالث في باري ارمينياس قال الشيخ اللفظ الذي يقع على اشياء كثيرة اما ان
يقع بمعنى واحد على السواء كوقوع الحيوان على الانسان والفرس ويسمى متواطيا واما ان
يقع بمعاني متباينة كوقوع العين على الدينار والبصر ويسمى اسما مشتركا واما ان
يقع بمعنى واحد لا على السواء ويسمى مشككا كوقوع الموجود على الجوهر والعرض المفسر
قال مولانا رضي التقسيم الصحيح ان يقال المنطوق به اما ان يكون لفظا واحدا او
الفاظا كثيرة اما القسم الاول فاما ان يفيد معنى واحدا او معاني مختلفة فان افاد معنى
واحدا فذلك المعنى اما ان يكون معنى يمتنع كونه مشتركا فيه بين كثيرين وهو اسم العلم
او لا يمتنع كونه مشتركا فيه بين كثيرين وحينئذ اما ان يكون حصول ذلك المفهوم في تلك
الصور بالسوية وهو اللفظ المتواطي كوقوع لفظ الانسان على جميع الاشخاص من الانسان
او لا بالسوية وهو المشكك كوقوع لفظ الموجود على الجوهر والعرض فان الجوهر اولى بالموجودية
من العرض واما ان كان اللفظ الواحد يفيد معاني كثيرة فهذا هو اللفظ المشترك هذا
كله اذا كان المنطوق به لفظا واحدا اما اذا كان المنطوق به الفاظا كثيرة فمدلول
كل واحد منها اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول هو الالفاظ المترادفة
والثاني هو الالفاظ المتباينة فهذا هو التقسيم الصحيح في هذا الباب والشيخ ذكر من جملة
هذه الاقسام امورا ثلثة الالفاظ المتواطية والالفاظ المشككة والالفاظ المشتركة وسببه
ان ليس اختار الاقتصار على ذكر هذه الثلثة فقط لان المنطقيين محتاجون الى معرفة الفرق
بين الاسم المتواطي وبين الاسم المشترك فان اللفظ اذا كان متواطيا امكن تحديد
مسماه بحد واحد واذا حكم عليه بحكم واحد كانت القضية واحدة وبه يتم معرفة النقيض
والعكس ويتم امر القياسات واذا كان اللفظ مشتركا اختلفت هذه الامور
فاما البحث عن الالفاظ المترادفة والمتباينة فانما ينتفع به في صناعة اللغة والادب

اصلحه

المراد بلفظ المتواطي في هذا ... المتواطي والمشكك ... المصطلح

التقسيم

الفصاحة والرجل العلمي [illegible] التعلق بها فلهذا السبب اختص بما ذكر بهذه الاقسام الثلثة قال
مولانا رضي الاظهر ان الشيخ ذكر المتواطي اولا ثم عقبه بالمشكك ثم ذكر المشترك وذلك لان
المجانسة بين المتواطي وبين المشكك اكثر فان مفهوم اللفظ اما ان يكون واحدا
او كثيرا فان كان واحدا فحصول ذلك المفهوم الواحد في المواضع الكثيرة ان كان بالسوية
فهو المتواطي او لا بالسوية فهو المشكك فالمتواطي والمشكك نوعان تحت جنس واحد
قريب وهو ان يكون مفهوم اللفظ واحدا واذا كان كذلك فالاغلب على الظن ان تقدم
المشترك على المشكك من تحريف الناسخ وان الشيخ ذكر المتواطي اولا والمشكك ثانيا
والمشترك ثالثا قال الشيخ الاسم لفظ مفرد يدل على معنى في نفسه من غير دلالة على زمانه المحصل
كقولنا مضى [illegible] قال مولانا رضي اللفظ المفرد اما ان يكون مفهومه مستقلا بان يخبر به
او لا يكون مثال الاول ان القائل اذا قال من ضرب فقال زيد فانه يحصل الفائدة
واذا قيل ما فعل فلان فقيل ضرب ام قتل فانه يحصل الفائدة واما اذا قيل في
او على فانه لا يحصل الفائدة اذا عرفت هذا فنقول الذي لا يصح ان يخبر به الفائدة هو الحرف
والذي يصح ان يخبر به على قسمين فانه اما ان يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين
الذي لذلك المعنى وهو الفعل او لا يدل فهو الاسم والمذكور في هذا الكتاب هو الاسم والفعل
واما الحرف فغير مذكور والعلة ستظهر من كلام المصنف قال الشيخ القول كل لفظ مركب
قال مولانا رضي اعلم ان التركيب يقع على وجوه وذلك لان احد جزئي القول
هي دلالة المعنى طلب على ما في نفس المخاطب والدلالة اما ان يراد لذاتها او لشيء آخر بحيث يمتنع
ان يكون جزء منه المعنى طلب والتي تراد لذاتها هي الاخبار اما على وجهه او محرفا عنه
الى صيغة التمني والتعجب او غير ذلك مما هو في قوة الاخبار فانك اذا قلت ليتك عاصي
استفهم من هذا انك مريد لاتيانه والتي يراد لشيء يمتنع كونه من المخاطب فاما ان يكون

فهذا

ذلك دلالة او فعلا بغير الدلالة فان اريدت الدلالة فيكون المعنى انه طلب استفهاما وان اريد
عمل من الاعمال بغير الدلالة فيكون من المساوي التماسا ومن الاعلى امرا ومن الادون
دعاء ومسئلة هذا ما ذكره الشيخ في الشفاء ولنا فيه بحث مستقصى ذكرناه في كتاب مطالب
العالية قال الشيخ القول الجازم ما احتمل ان يصدق به او يكذب وهو القضية التفسير
قال مولانا رضه هذا التعريف يقتضي تعريف الشيء بنفسه وتعريف الشيء بما لا يعرف الا به
اما الاول فلان التصديق بالشيء والتكذيب به عبارة عن الاخبار عن كون ذلك
الشيء صدقا او كذبا فيصار تقدير الكلام الخبر ما يمكن الاخبار عنه بانه صدق او كذب واما الثاني
فلان الصدق والكذب نوعان للخبر والنوع لا يمكن تعريفه الا بالجنس فالصدق والكذب
لا يمكن تعريفهما الا بالخبر فاذا عرفت الخبر بهما لزم الدور وهو محال قال مولانا رضه والمختار
عندنا ان ماهية الخبر غنية عن التعريف وبرهانه ان كل احد يعلم بانه موجود وليس
بمعدوم علما بالبديهة واذا كان التصور هذا الخبر الخاص بديهيا وجب ان يكون التصور
المطلق اولى ان يكون بديهيا قال الشيخ القضية الحملية هي التي يحكم فيها بوجود شيء
هو المحمول لشيء هو الموضوع او بعدمه كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب والاول يسمى ايجابا
والثاني يسمى سلبا التفسير قال مولانا رضه فيه بحث المسئلة الاولى الحمل قسمان
حمل مواطاة كقولنا المتحرك جسم والثاني حمل اشتقاق كقولنا الجسم متحرك اما حمل المواطاة
فليس معناه ان المحمول حاكم بوجوده للموضوع فاما الا لو كان الجسم حصل للمتحرك وذلك لان
المتحرك شيء ما له الحركة وذلك الشيء ما لم يحصل له الجسم بل هو عين الجسم وكان قول القضية
الحملية هي التي يحكم فيها بوجود شيء هو المحمول لشيء هو الموضوع لا يصدق في هذا القسم الحمل
المسئلة الثانية قوله الحملية هي التي يحكم فيها بوجود شيء لشيء اعم من قولنا هي التي يحكم فيها
بوجود شيء لشيء آخر ولاجل هذه الدقيقة دخل تحت هذا التعريف الحكم بوجود الشيء في نفسه

حمل الاشتقاق ان الاول الوصف بسبب صدقه على موضوعه
وحمل المواطاة هو صدقه بنفسه

والحكم بوجود شيء آخر الى المسند الى انه السلب رفع الحمل ورفع الحمل لا يكون حملا بل السلب
انما تسمى حملية لكونها محتملة للحمل لا لاجل حصول الحمل قال الشيخ القضية الشرطية هي التي
يحكم فيها بتلو قضية تسمى تاليا لقضية اخرى تسمى مقدما او لا تلوها والاول هو الايجاب
والثاني هو السلب اقول قال مولانا رحمه الله ههنا سؤالان الاول الحكم على الشيء بالشيء
يعتمد كون المحكوم عليه باقيا حال حصول ذلك الحكم وكون المحكوم به باقيا حال حصول ذلك الحكم
فلو كان المحكوم عليه بكونه مقدما والمحكوم به بكونه تاليا هو القضية من حيث انها هي
قضية لوجب ان يكون القضية من حيث انها قضية باقية حال ما صارت مقدما وتاليا
ومعلوم انه ليس كذلك اما اولا فلانهم نصوا في كتبهم على ان عند دخول حرف الشرط على القضية
فانها لا تبقى قضية وعند دخول حرف الجزاء على القضية الاخرى فانها ما بقيت قضية
واما ثانيا فلان شرط كون القضية قضية كونها محتملة للتصديق والتكذيب ومعلوم ان
المقدم وحده مع دخول حرف الشرط عليه والتالي وحده مع دخول حرف الجزاء عليه
لا يحتمل التصديق والتكذيب فثبت ان المحكوم عليه بكونه مستلزما ليس هو القضية
والمحكوم عليه بكونه لازما ليس هو القضية بل المراد منه هو ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود هو ان طلوع الشمس يستلزم وجود النهار واذا اجبنا عن القضية الشرطية
بهذه العبارة صارت حملية فثبت انه لا فرق بين القضية الحملية وبين القضية الشرطية
الا في محض العبارة الثاني انا اذا قلنا القضية الفلانية لازمة للقضية الفلانية الاخرى
فهذه القضية حملية بالاتفاق مع انا حكمنا فيها بلزوم قضية لقضية اخرى فان قالوا
هذا انما يلزم لو قال القضية الشرطية هي التي حكم فيها بلزوم قضية لقضية اخرى
وهو لم يقل هكذا بل قال هي التي حكم فيها بتلو قضية يسمى تاليا لقضية اخرى يسمى مقدما
ولكون الملزوم مسمى بالمقدم ولكون اللازم مسمى بالتالي انما يكون اذا كان ذلك اللازم

وذلك اللازم حيث للقضية الشرطية فيتوارح لا يمكن تعريف كون المقدم مقدما وكون التالي تاليا
الا بالشرطية فاذا عرفنا الشرطية بهما لزم الدور وهو باطل قال الشيخ الشرطية المنفصلة
هي التي يحكم فيها بتنافي قضيتين في العناد او سلب ذلك مثال الاول اما ان يكون هذا
العدد زوجا واما ان يكون فردا ومثال الثاني ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان
يكون اثنين التفسير قال مولانا رح هذا الكلام معترض عليه من وجوه اولها انه ليس كل
قضية حكم فيها بتنافي قضيتين في العناد فهو منفصلة الا ترى انا نقول كون العدد زوجا
ينافي كونه فردا فهذه قضية حملية مع انا حكمنا فيها بالتعاند والتنافي وايضا اذا قلنا ليس
البتة اذا كان العدد فردا كان منقسما بمتساويين او قلنا كلما كان العدد فردا فهو
غير منقسم بمتساويين فقد حكمنا فيه بالتنافي مع انها ليست شرطية منفصلة بل متصلة
ثم ان المنفصلة الحقيقية كقولنا هذا العدد اما ان يكون زوجا او فردا لا يكفي في كونها منفصلة
حقيقية حصول الحكم بوقوع التعاند بين جزئيها لانا اذا قلنا هذا الجسم اما ان يكون حجرا او
شجرا فقد حكمنا فيه بوقوع التعاند بين جزئيه مع انها ليست منفصلة حقيقية بل الشرط
في كونها منفصلة حقيقية ان يكون جزءاها ممتنعي الاجتماع ممتنعي الارتفاع فهذا الشرط
لا بد من رعايته ليحصل الانفصال الحقيقي ثم انه لا منع لقولنا اما ان يكون العدد زوجا
واما ان يكون فردا الا ان الزوجية والفردية لا يجتمعان ولا يرتفعان واذا كان كذلك فـ
مرجع حاصل هذه القضية الى انا وضعنا لمجموع قضيتين حمليتين هذه العبارة المخصوصة
فان كان التفاوت ليس الا بهذا القدر فهو ضعيف لان التفاوت في العبارات
المحضة غير ملتفت اليه وان كان في امر معقول حقيقي فلا بد من الاشارة اليه والقوم
ما ذكروا ذلك التنبيه قال الشيخ القضايا الحملية ثمانية ثم اخذ يذكرها مع امثلتها التفسير
نقول موضوع القضية اما ان يكون شخصيا او كليا وبتقدير كونه كليا فاما ان لا يبين

فيه كمية الحكم واما ان يبين ان الحكم ثابت في كل افراده واما ان يبين ان الحكم ثابت في
بعض افراده فهذه اربعة وكل واحد منها فاما ان يكون الحكم فيه بالايجاب او السلب فالمجموع ثمانية مثال
الشخصية الموجبة قولنا زيد كاتب مثال الشخصية السالبة قولنا زيد ليس بكاتب مثال المهملة
الموجبة قولنا الانسان كاتب مثال المهملة السالبة قولنا الانسان ليس بكاتب مثال الكلية
الموجبة قولنا كل انسان كاتب مثال الكلية السالبة قولنا لا شيء من الناس بكاتب مثال
الجزئية الموجبة قولنا بعض الناس كاتب مثال الجزئية السالبة قولنا ليس كل الناس بكاتب
او قولنا بعض الناس ليس بكاتب او قولنا ليس بعض الناس بكاتب فهذا هو الاشارة الى حصر
القضايا الحملية في هذه الثمانية وههنا مسائل المسئلة الاولى كل قضية موجبة فلها اجزاء ثلثة
ذات الموضوع وذات المحمول والنسبة المخصوصة التي حصلت بينهما بكون احدهما موضوعا للآخر
وكون ذلك الآخر محمولا عليه والدليل عليه انا اذا قلنا السماء كرة فالمعقول من السماء امر والمعقول
من الكرة امر آخر والمعقول من كون السماء موصوفة بانها كرة امر ثالث والدليل انه يصح تعقل ماهية السماء
وماهية الكرة مع الذهول عن كون السماء موصوفة بانها كرة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم وايضا
فالمثبت لما اثبت ان السماء كرة فاثباته متوجه الى هذه النسبة والمبطل اذا ابطل ان السماء
كرة فابطاله متوجه الى هذه النسبة فثبت ان هذه النسبة مفهوم ثالث مغاير لذات الموضوع
ولذات المحمول فاذا قلنا الجسم له سواد فالجسم هو الموضوع والسواد في الحقيقة هو المحمول وقولنا
له السواد هو الصيغة الدالة على هذه النسبة المخصوصة وقد يحكى في كلام الشيخ ان السواد ليس بمحمول
بل المحمول هو الاسود وقال مولانا رحمه الله ان هذا ضعيف لان ههنا ذاتا قائمة بالنفس وصفة قائمة
بتلك الذات وكون تلك الذات موصوفة بتلك الصفة فالمحكوم هو نفس الموصوف اما الصفة
فليست الا السواد والبياض اذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد من المحمول انه اذا كانت
كانت النسبة خارجة عن المسمى فحينئذ يحتاج الى لفظ ثالثة دالة على النسبة اما اذا كان

المراد من المحمول ما ذكره الشيخ كان النسبة المخصوصة احد اجزاء المفهوم من المحمول
واذا كان الامر كذلك فيمتنع افراد هذه النسبة بلفظ ثالثة زيد هو فلا يصح ان يقال زيد
هو كاتب لان لفظ الكاتب دال بالتضمن على تلك النسبة فكان افرادها بلفظ اخرى
تكرار المحض المسئلة التاسعة انه ليس كل قضية ورد فيها لفظ السلب كانت سالبة بل الحال
القضية اما ان تكون ثلاثية او ثنائية فان كانت ثلاثية نظر فان كان حرف الربط
متقدما على حرف السلب كانت القضية موجبة معدولة كقولك زيد هو ليس ببصير وذلك
لان الربط الموجب جعل ذلك الموصوف موصوفا بذلك السلب واما اذا كان حرف
الربط متأخرا عن حرف السلب كانت القضية سالبة كقولك زيد ليس هو بصير وذلك
لان حرف السلب رفع ذلك الربط وازاله فظهر مما ذكرنا الفرق بين السالبة البسيطة
وبين الموجبة المعدولة وهذا الفرق من المهمات لانا نقول الشرط في انتاج الشكل الاول
كون صغراه موجبة ثم ان الانتاج يحصل مع الصغرى الموجبة المعدولة ولولا الفرق
بين الموجبة المعدولة وبين السالبة البسيطة لم يتم هذا الكلام واما ان كانت القضية
ثنائية لم يتميز السالبة البسيطة عن الموجبة المعدولة الا بطريقين اما بالنية او بتخصيص
بعض الالفاظ بالسلب والبعض الآخر بالعدول المسئلة العاشرة المهملة في قوة الجزئية
فاذا قلت الانسان ضاحك فهذا الكلام لا يصدق الا اذا كان انسان واحد موصوفا
بالضحك في وقت من الاوقات لان السلب العام الدائم ينافي احتمال الايجاب والتوقيف
صدقه على كون الكل موصوفا بذلك فلا جرم اخذنا الصغرى وطرحنا الاخر زيادة منه
وقالوا المهمل في حكم الجزئي المسئلة الرابعة الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب لان شرائط الحكم
موضوعها وشرائط الحكم بمحمولها ولنذكر الآن الشرائط المعتبرة في جانب الموضوع وهي
الستة فانا اذا قلنا كل ج فلا نعني به الجسم الكل والكلي الطبيعة من حيث انه كل

بل المراد كل واحد واحد من الجزئيات وقد سبق الفرق بين هذه المفهومات الثلثة
في باب الكلي والجزئيات انا اذا قلنا ج فلا معنى الذي هو حقيقته انه ج ولا معنى الشيء
الذي يكون موصوفا بانه ج كل ما يقع به الشيء الذي يصدق عليه انه ج سواء كان حقيقته انه
ج او كان شيئا موصوفا بانه ج واعلم انا ان قلنا كل ج اي كل ما كان موصوفا بانه ج
لزمنا الف وذلك لانا اذا اسمينا ذلك الشيء الموصوف بالجيمية باسم وليكن هو د فاذا
قلنا كل د فقد عنينا به انه ما يكون موصوفا بانه د والكلام فيه كما فيما تقدم فيلزم ان يكون
كل شيء موصوفا بشيء آخر لا الى النهاية وهو محال واما ان قلنا المراد من قولنا كل ج
اي كل ما حقيقته وماهيته انه ج لزم ان لا ينعقد القياس المنتج النتيجة لانا اذا قلنا كل ج
ب وكل ب ا فقولنا في الكبرى وكل ب ا اوجب ان يكون معناه وكل ما كان
موصوفا بانه ب فانه محكوم عليه بانه ا حتى يندرج الاصغر تحت هذا الحكم اذ لو لم يكن
المراد ذلك بل كان المراد ان نفس كونه ب محكوم عليه بالالف لم يلزم اندراج الاصغر
تحت الاكبر في هذا الحكم فلم يلزم ثبوت الاكبر للاصغر فاما اذا قلنا المراد من قولنا كل ج
وهو ان كل شيء صدق عليه انه ج سواء كانت حقيقته انه ج او كان امرا موصوفا بانه
ج فحينئذ هذا التفسير يزول كل تلك الاشكالات ثم اذا قلنا كل ج فلا نعني به كل ما يكون
ج دائما او وقتا ما او بحسب شرط ما وذلك لان الذي صدق عليه انه ج اعم من الذي
صدق عليه انه ج دائما او لا دائما او بحسب شرط او بحسب وقت هذا هو المذكور في الكتب
ولقائل ان يقول انا اذا اردنا ان ناخذ الوصف الذي جعلنا المحمول معه موضوعا
على سبيل الاطلاق العام وجب ان ناخذ على هذا الوجه الا ان ذلك غير واجب فان
لنا ان نقول كل ما كان موصوفا بالوصف الفلاني على سبيل الضرورة فهو كذا او كل ما كان
موصوفا بالوصف الفلاني بدوام خالي عن الضرورة فهو كذا وكل ما كان موصوفا بالوصف الفلاني

مع شرط اللادوام فهو كذا وبالجملة فجميع الجهات التي تعتبرها في كيفية ثبوت المحمول للموضوع
يمكن ايضا اعتبارها في الوصف الذي جعل الموضوع معه موصوفا اذا اعتبرنا هذه الجهات
في وصف الموضوع وفي اثبات المحمول له ثم ركبنا البعض مع البعض كثرت القضايا
كثرة عظيمة ثم قالوا اذا قلنا كل ج ب فلا نعني به ما يكون موصوفا بانه ج في الخارج اذ لو كان
المراد ذلك لكنا اذا قدرنا موت الافراس بالكلية حتى لم يبق فرس اصلا في وجب
ان يكون قولنا كل فرس حيوان كاذبا فاذا لو ابل المراد من قولنا كل ج ما يكون ج بحسب
الفرض العقلي قال مولانا رحمه الله هذا الكلام يحتاج الى مزيد تفسير وتلخيص وتحقيق انه قد يراد
بالجيم ما يكون ج في الاعيان وقد يراد به الامر الذي لو وجد في الاعيان لكان ج
فان عنينا بقولنا كل ج المفهوم الاول فعند موت الافراس بالكلية لا يصدق ان
كل فرس حيوان اما لو عنينا به المفهوم الثاني صدق قولنا كل فرس حيوان سواء
حصل الفرس في الوجود الخارجي او لم يحصل كما زعم الشيخ ابو نصر الفارابي ان قولنا كل ج
اي كل ما لا يمتنع ان يكون ج وانما اختار هذا التفسير حتى يصير القياس المركب من المقدمتين
الممكنتين قياسا بينا منتجا فان قولنا كل ج يمكن ان يكون ب ثم قلنا وكل ب يمكن ان يكون ا
فهذا ينتج انتاجا بينا ان كل ج يمكن ان يكون ا لان الصغرى دلت على ان الاصغر
ممكن الاتصاف بالاوسط ثم اذا قلنا وكل اوسط فانه ممكن ان يكون موصوفا بالاكبر وعنينا
بكل ما يمكن ان يكون موصوفا بالاوسط في دخل الاصغر تحت الاوسط دخولا بينا ويكون
القياس كاملا واما الشيخ ابو علي فانه قال ان قولنا كل ج المشترط فيه ان يكون ج
بالفعل ولو في وقت واحد فان لم يكن كذلك فانه لا يصدق عليه انه ج واما القياس
المؤلف من مقدمتين ممكنتين فانه وان لم يمكن بيانه بالطريق الذي ذكره الشيخ ابو نصر
فانه يبين بطريق آخر واذا قلنا كل ج فيحتمل ان يكون المراد كل ما يصدق انه ج